٣٢٧٦

مير زاهد
على شرح المواقف
وعلى شرح التهذيب

حواشي على
شرح الهياكل

قال النبي عليه السلام
ان لربكم في ايام دهركم
نفحات الا فتعرضوا لها

[illegible]

(١٦)

[illegible]

حاشية شرح المواقف لمير زاهد الهروي

ملكه الحاج [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا من قصرت عن وصف كماله السنة العلماء الاعلام وضعف عن التطرق
الى ساحة جلاله اجنحة العقول والافهام نسئلك ثبت اقدام آرائنا في موقف الكلام
ووفقنا لتشييد قواعد عقائد الاسلام وصل على افضل الرسل سيد الانام محمد
الهادي باقرب الطرق الى دار السلام وعلى آله البررة الكرام وصحبه الكملة
العظام ما تعاقبت الصحف والاقلام وتعاقبت الانوار والظلام وبعد
فيقول العبد الضعيف المحتاج الى رحمة ربه الغني القوي محمد زاهد بن محمد اسلم
الحسيني الهروي هذه حواش متعلقة على فن الامور العامة من شرح المواقف
اودعت في درج عباراتها لآلي تحقيقات تتزين بها آذان الاذهان
وخدرت في استار اشاراتها نفايس عرايس لم يطمثهن قبلي انس ولا جان
خدمت بها حضرة من نصر الملة والدين وقفى على آثار سيد المرسلين
جاهد في سبيل الله سبحانه وتعالى حق الجهاد وقطع كما ينبغي دابر الكفر والشرك
والالحاد الذي يخضع دون سرادق جلاله جباه السلاطين ويتحامى من تراب
ساحته كحلا لعين الحور ومن يقتبس من نير جماله شمس الفخر وتستنير من انوار كماله بدر

الدهر

الدهر قد سطعت الآفاق بانوار عدله ورحمته واشرقت الانفس بسحائب
فضله وامتنانه ايدت عساكره بالجنود القدسية الملكية وفطرت على نصرة
النفوس العلوية الفلكية تدبيره الراسخ سد منع ياجوج الطغيان وعدله
الثاقب نير زايل ظلمة العدوان سيفه مرآة ينطبع فيها صورة الفتح والظفر
ورمحه مصغاة يذهب الكلف من وجه القمر العلم مصباح يتنور من زيت
فيضه العميم والعقل مشكوة يقتبس من سراج فضله الجسيم السلطان المعظم
والخاقان المكرم اسد المعارك والمغازي محمد اورنك زيب بهادر
بادشاه الغازي لا زالت رايات سلطنته مقارنة لآيات الفتح والظفر
واراء رأيه الصائبة مطابقة لمجاري القضاء والقدر اللهم كما وهبت في النشاة
الاولى ملكا لا ينبغي لاحد من بعده انك انت الوهاب كذلك ارزقه
في النشاة الاخرى السعادة القصوى وحسن المآب انك على كل شيء قدير
وبالاجابة جدير قوله رحمه الله ما لا يختص اعلم ان المتبادر منه ان
الامور العامة احوال الواجب والجوهر والعرض ومحمولات عليها لا انها موضوعات
لها والوجود والامكان وغيرهما مما يبحث عنه ههنا كذلك على ما يشير اليه وما
اشتهر ان الكثرة نفس الكم المنفصل على تقدير نفي الجزء الصوري عنه فليس بشيء
لانه على ذلك التقدير وحدات من حيث انها معروضة للهيئة الاجتماعية كثرة
ووحدات محضة كما سنحققه انشاء الله تعالى وبهذا يندفع ان هذا التعريف يصدق
على الكم المطلق والكم المتصل والمنفصل والكيف فانها تتحقق في الجوهر والعرض
وعلى العلم والقدرة وساير الصفات السبعة فانها توجد في الواجب

والجوهر وربما يختلج بالبال ان كونهما من الامور العامة لا يقتضي ان يبحث عنهما
لجواز ان لا يتعلق الغرض العلمي بالبحث عنهما على وجه العموم وتحقيقه ان في الامور
العامة يبحث عن احوال اقسام الموجود على وجه العموم اي من حيث شمولها
لاقسام الموجود وتحققها فيها لا من حيث انفسها من غير تخصيصها بقسم دون
قسم فلا بد هنا من تعلق الغرض العلمي بالبحث عنها على وجه العموم بالمعنى الاول
فالامور التي يتعلق الغرض العلمي بالبحث عنها على وجه العموم بالمعنى الثاني كالعلم والكيف
ونحوهما لا يبحث عنها ههنا بل في الامور الخاصة كما ان الامور التي لم يتعلق الغرض
العلمي بالبحث عنها على وجه العموم بالمعنيين كالمعلومية والمفهومية ونظايرها
لا يبحث عنها اصلا لا في الامور الخاصة ولا في الامور العامة واعلم انه لو جعل
هذا التعريف تعريفا لفظيا ليسهل الامر فان التعريف اللفظي يجوز بالاعم قوله
فان كل موجود الخ هذا على سبيل التنزل فان الامور العامة لا يجب ان يتحقق في
جميع افراد الثلثة او الاثنين والا لخرج الامكان ونظايره اذ ما من كلي
الا وبعض افراده ممتنع وتخصيص الافراد بالموجود تكلف قوله عند القائل
وذلك لانه يطلق الماهية على الامر المعقول مع قطع النظر عن الوجود والتشخص وعلى
التعين بعد الابهام اطلاقا غالبا ولا يخفى ان اعتبار الابهام وعدم اعتبار
الوجود لا يمكن على تقدير عينية التشخص والوجود ويمكن على تقدير غيريتهما قوله فعلى
هذا الخ الا ان المراد بالعدم العدم المطلق اي سلب الوجود المطلق وبالامتناع
ضرورة ضرورة مطلقة او ناشية عن الغير فهما ليس من الامور العامة الا
ان يجعل الاحوال الممكنة الثبوت للموجود من الامور العامة كما ان الاحوال

الثابتة

الثابتة بالفعل منها ولكن المراد بالعدم مطلق العدم اي سلب مطلق
الوجود وبالامتناع ضرورية ضرورة مطلقة او ناشية عن الغير فهما من الامور
العامة الا ان يتوهم المتبادر مما ذكره هنا بقسم ان يختص بالمقسم لكن يخرج
الامكان الا ان يثبت ان كل موجود ولو في الاذهان العالية لم
يمكن ان يكون الماهية سواء كانت جوهرية او عرضية في مرتبة الذات
ليست الا هي وتجب سلب الوجود عنها من حيث هي في تلك المرتبة فيصدق سلب
الوجود عنها بالضرورة سلبا بسيطا وهو معنى صدق العدم والامتناع فكذلك
العدم والامتناع من الامور الشاملة للجوهر والعرض وفيه نظر لان الكلام
في عدم الشيء في نفسه لا في العدم الرابطي والجواب ان عدم الشيء في نفسه في قوة
السالبة البسيطة كما ان الوجود المقابل له في قوة الموجبة المحصلة فكذلك العدم
الرابطي في العنوان والحكاية دون المعنون والمحكي عنه فتدبر ثم القدم
مطلقا ليس من الامور العامة لاختصاصه بالواجب عند اهل الحق ومن اثبت
العقول الزايدة لا يقول بعرضيتها فتامل قوله وقد يتوهم فيه ان المراد بقوله
مع ما يقابله متساو لا مقابل واحد كما يدل عليه قوله ويتعلق بكل من هذين
المتقابلين غرض علمي مع ان كلا من الامكان والوجوب والامتناع مع
مقابل واحد لا يتساوى كل جميع المفهومات قوله اذ قد اورد الخ فيه اشارة الى
الامور العامة محمولات المسايل كما ان الامور الخاصة كذلك فكان الامور العامة
مستقلا ان الحمل المعتبر في المسايل هو حمل المواطاة والمبادي لا يصلح له ولا
انه يكون موضوع فن الامور العامة محمولات المسايل والحق ان المبادي

والمسبوق كليهما امور عامة لان المتبادر من التناول الماخوذ في تعريفها ضمنا او صريحا مطلق الحمل وما يبحث عنه يحتمل الامرين والظاهر هو الاول وعبارة بعضهم يدل على الثاني **قوله** فلا بد لها تتمة ان العام مقدم على الخاص طبعا فقدم هذا الباب ليوافق الوضع الطبع **قوله** لاشتمالها كانه اراد انه تحصيل من معرفة معروضات الامور العامة معرفتها فالاولى ان يذكر تقسيم المعلوم الى معروضات طايفة منها في مقدمة مباحثها ولا يتوهم منه كون المبادي امورا عامة لان معروضاتها ليست المسبوق بل ما يصدق هو عليه **قوله** اى ما من شانه ان يصير معلوما بذلك مع ان معلوم الله تعالى معلوم بالفعل ليوافق ما ذكره المصنف في تقسيم الحكماء او بالعلم العلم بوجه ما فان المعلوم يشمل المعدوم الذي لا كنه له **قوله** اما ان لا يكون الخ العدمي على الوجودي نظرا الى تقدم العدم على الوجود فان عدم الممكن سابق على وجوده بالذات عند الحكماء وبالزمان عند المتكلمين والمسبوقية الاولى عبارة عن الحدوث الذاتي والمسبوقية الثانية عبارة عن الحدوث الزماني كما سياتي تحقيقه ان شاء الله تعالى **قوله** اى المحقق تبعا وذلك بان يكون الغير واسطة في العروض لا في الثبوت والا يلزم ان يكون الاحوال اعراضا ولا يرد عليه انه يصدق على السلوب لكونها تتحقق بواسطة موصوفاتها واسطة في العروض اذ لهم ان يقولوا ان فيها سلب القيام بها لا قيام السلب بها واطلاق الصفات عليها على سبيل المجاز مع ان ذلك ليس مقام التعريف ثم لا يخفى ان الوجود عندهم حال فكان قيامه بالموجود اولا وبالذات وبنفسه ثانيا وبالعرض وهو غير معقول ولو اعتبر التغاير بينه وبين نفسه لا يكون الواسطة في العروض فهو واسطة

العارض

قوله اى لم يتحقق تبعا بان يكون الغير واسطة في العروض لا في الثبوت والا يلزم ان يكون الاحوال اعراضا ولا يرد عليه انه يصدق على السلوب لكونها تتحقق بواسطة موصوفاتها واسطة في العروض اذ لهم ان يقولوا ان فيها سلب القيام بها لا قيام السلب بها واطلاق الصفات عليها على سبيل المجاز مع ان ذلك ليس مقام التعريف ثم لا يخفى ان الوجود عندهم حال فكان قيامه بالموجود اولا وبالذات وبنفسه ثانيا وبالعرض وهو غير معقول ولو اعتبر التغاير بينه وبين نفسه لا يكون الواسطة في العروض فان العارض فيها ليس متعددا الا متميزا الخ **قوله** وذلك ان يكون الغير واسطة في العروض اه لما كان الخروج عن التقسيم غير قوله بالحق تبعا في تعريف المحال اوضح معنى التعريف اولا ورد النقض ولا يرد عليه طرده نقضا بالسلوب ثانيا ثم بعد ما اشار الى الجواب اظهر عن بعض بهذا لو يقول لان لهم ان يقولوا اه ورد النقض عن عكس التعريف بالوجود ثالثا فقال وذلك يعني ان معنى تحقق الشيء تبعا للغير ههنا ان يكون ذلك الغير واسطة في العروض لا في الثبوت لان الواسطة لو اعتبرت واسطة في الثبوت لكانت الاعراض احوالا ايضا لكن التالي فاسد وفساده شاهد على فساد المقدم اما الشرطية فلا اتفاقهم على وجود الاعراض حقيقة واحتياجها الى محالها تحصيلا وتقويما ولا معنى للواسطة في الثبوت الا ذلك واما فساد التالي فلان الاعراض جعلوها من اقسام الموجود والذي جعلوه قسيما للحال فلو كانت الاعراض احوالا لكان قسيم الشيء قسما منه وذلك بين البطلان ثم اعلم ان كشف المقام يتوقف على شرح معنى الواسطة وقد ينتقل معه كون الشيء واسطة في اتصاف امر بوصف من الاوصاف ان يكون ذلك الشيء معه في ذلك لا اتصاف مع انا ان يكون اتصاف ذلك الامر بذلك الوصف اتصافا حقيقيا او لم يكن كذلك بان يكون على ضرب من التجوز بان لذلك الامر انه موصوف بذلك الوصف بنوع من التعلق بين الشيء ومن ذلك الامر فان كان الاتصاف حقيقيا لذلك الشيء الذي هو عنه لذلك الاتصاف واسطة في الثبوت وحكم هذه الواسطة ان لا يكون ذلك الشيء موصوفا بالوصف المذكور لان الوصف المذكور اذا كان وصفا حقيقيا لذلك الامر فلو اتصف ذلك الشيء الذي هو الواسطة لزم قيام وصف واحد بشخص بمحلين متمايزين وذلك كالوجود العارض للممكن بتوسط الواجب وكالحرارة العارضة للماء بتوسط النار فان وصف الوجود للممكن ليس وصفا للواجب وكذا الحرارة العارضة للماء ليست بصفة للنار والا يلزم قيام وصف واحد بشخص بمحلين متغايرين ان كان ذلك الاتصاف على ضرب من التجوز بنوع من العلاقة بين ذلك الشيء وذلك الامر يقال لذلك الشيء واسطة في العروض ولا بد في هذه الواسطة ان يكون ذلك الوصف وصفا حقيقيا لذلك الشيء ويكون اتصاف ذلك الامر به اتصافا مجازيا بنوع تعلق بين ذلك الشيء وذلك الامر يصحح اتصاف احدهما بوصف الآخر وذلك كاتصاف جالس السفينة بالحركة فان الحركة حقيقة قائمة بالسفينة وجالس السفينة انما يتصف بها بنوع من التعلق بين السفينة وجالسها ذلك التعلق هو حلوله فيها فقد تبين مما ذكرنا ان كل واحد من الوصف والاتصاف في الواسطة في الثبوت واحد وان كل واحد منهما لذلك الامر لا للشيء الذي هو الواسطة واما الواسطة في العروض فالوصف فيها واحد وان كان الاتصاف متعددا لقيام ذلك الشيء الذي هو الواسطة دون ذلك الامر لكن هناك اتصافان احدهما لذلك الشيء الذي هو الواسطة وذلك اتصاف حقيقي والثاني لذلك الامر وذلك اتصاف مجازي بهذا فالوجود فيه بحث لانا اذا قلنا الفلك متحرك او الزنجي اسود او العاج ابيض او الحركة موجودة مثلا ان كل واحد من تلك الاحكام حكاية عن اعتبار واقع في نفس الامر واذا قلنا زيد اسد او حجر النهر ذهب ههنا اعتبار واقع ينطبق عليه هذا العقد بل الذي ينطبق عليه العقد هو جريان الماء في النهر او كون زيد شبيها بالاسد في الجراءة فلو كان اتصاف الجوهرية والسوادية والبياضية والوجود التي هي الاحوال عندهم بالوجود اتصافا مجازيا محضا لكانت نسبة موضوعاتها اليها كنسبة زيد الى الاسدية ونسبة النهر الى الجري لكن ذلك باطل بديهة بالعقل فلا بد من الفرق بين الاعتبارين في ذلك ان يقال ان الاحوال اعتبارات ذهنية وانتزاعات عقلية اخذها العقل من موضوعاتها من التعرف فهي حكايات عن خصوصيات وجودات موضوعاتها فتلك الاحوال اذا لوحظت على انها زائدة فاتصافها بالوجود ليس بنحو من التجوز واذا لوحظت على انها حكايات عن خصوصيات الموضوعات لم يكن من اعتبارات محضة مجازية فمن هذا الوجه انفصلت عن جري النهر واسدية زيد لان نسبة الجري الى النهر وكذا نسبة الاسد الى زيد واقع صحيح على ما هو شان التشابه والمجازات بخلاف تلك الاحوال اعلم ان هذا الاحوال اعلم ان هذا الوجه من الفرق وان كان تحقيقه الفحول من المحققين لكن لا ينطبق على ما دل عليه مراكبهم في باب الاحوال اذ اعرفت ذلك فقد انكشف لك معنى تحقق الحال تبعا للمحل وتحقق العرض تبعا للموضوع بان المحل في الاول واسطة عروضية في وجود الحال بان يكون المتحقق حقيقة هو المحل ويكون اتصاف الحال بالتحقق لكون ذلك الوجود وتحقق وصفا لما يتعلق به الحال بنوع من التعلق وان المحل في الثاني وهو الموضوع واسطة ثبوتية باعتبار كون العرض متصفا حقيقة بالوجود بتوسط **قوله** ولا يرد عليه انه اه توجيه السؤال لو كان معنى تحقق الحال تبعا للمحل ان يكون المحل واسطة في العروض لصدق التعريف المذكور على السلوب ايضا لكون السلوب متحققة بواسطة موصوفاتها ايضا واسطة في العروض لكن السلوب ليست عندهم من الاحوال ولهذا اخرجوها عن تعريف الحال بقولهم ولا معدومة فلم يكن التعريف المفاد من التقسيم المذكور مانعا **قوله** فان المعلوم فيه تشعر به

اعلم ان تحقيق المقام وتوضيح المرام ان الوسطة على ثلثة اقسام كما ذهب اليه المحققون لان الوسطة لا يخلو اما ان يكون علة لثبوت الحكم والتصديق
كتكرر حد الاوسط من مقدمتي القياس فان تكرره علة لحصول الانتاج وهي الواسطة في الاثبات او يكون الوسطة علة للحوق العارض
للمعروض وذلك لا يخلو اما ان يكون العارض عارضا للوسطة حقيقة ولذي الواسطة تبعا كما ان الحركة عارضة للوسطة اللتي هي السفينة
حقيقة ولذي الواسطة هي الجالس تبعا وهي الواسطة في العروض فهناك عارض واحد وعروض واحد واما ان يكون العارض عارضا لذي
الوسطة حقيقة دون الوسطة ان كانت الواسطة علة للحوق العارض لذي الواسطة كلحوق التناهي للخط لو سطح عروض بنقطة او يكون
الوسطة وذي الواسطة كلاهما معروضان حقيقة كلحوق الاعراض القايمة بالماهية للجنس والفصل لاتحادهما ذاتا ووجودا فهناك عارض
واحد وعروض واحد

[illegible]

العارض فيهما ليس متعددا اصلا **قوله** وقولنا الموجود الخ فيه اشارة الى ان
هذا القيد للبيان لا للاخراج لان صفة المعدوم تخرج بقيد لا معدومة
وخص الذكر بصفة المعدوم ولم يذكر صفة الحال لان ما يدل على امتناع
قيام العرض بالعرض يدل على امتناع قيام الصفة بالحال **قوله** والجواب الخ
لو بنى الاعتراض على المعنى المتبادر وعلى جميع المذاهب لا ندفع ذلك **قوله** فالمعلوم
على رايهم اه يفهم منه ان التحقق عندهم مترادف للثبوت والكون مترادف للوجود
وان التحقق عندهم اعرف من الثبوت والكون اعرف من الوجود موافقا لما قال
شارح المقاصد في شرح قولهم المعدوم شئ واراد بقوله ما لا تحقق في حد [illegible] لا تحقق له في
نفس الامر وما لا تحقق له باعتبار ذاته ففايدة قوله في نفسه على الاول ادخال
الاعتباري المحض في المنفي وعلى الثاني ادخال ما له تحقق تبعي فيه واراد بالممتنع ما
يشمل على الممتنع العقلي فاندفع ما قيل ان المركبات الخيالية عندهم منفية وليست
بممتنعة ثم لما كان بعض الثبوت العدم وبعض الوجود العدم كان بعض الثابت المنفي
وبعض الموجود المعدوم لان التناقض بين المصدرين يستلزم التناقض بين
المشتقين والمعلوم ليس و اختلافي مفهوم هذه المشتقات حتى يكون بعض الثابت
اللامعلوم الذي له تحقق وبعض المنفي اللامعلوم الذي ليس له تحقق وبهذا الان
الامر الخاص ليست معتبرا في مفهوم المشتق وقسم المعلوم اليهما لا يصح ذلك
قوله بقسمين اي بقسمين متباينين **قوله** لكن الاقسام عندهم اه هذا بالنظر الى
التقسيم الاول واما بالنظر الى التقسيم الثاني فالاقسام ثلثة الموجود والمعدوم
المنفي والمعدوم الثابت وكانه لم يقسم المعدوم الى الثابت والمنفي لئلا

الممتنع

[illegible]

يتوهم من اطلاق الثابت على الموجود كون قسم المعدوم قسيماً منه لكنه مندفع بان قسم المعدوم هو الثابت الذي لا يكون عيني المعدوم الممكن وذلك لا يطلق على الموجود **قوله** فظهر الخ وظهر ايضا ان الكاين في الاعيان على هذا المذهب اعم من الموجود واخص من الثابت لتناوله للحال وعدم تناوله للمعدوم الممكن **قوله** وعلى اصطلاح وذلك لان المحقق متناول لهما وهو مرادف للثابت **قوله** ما يمكن الخ اعتبر امكان العلم ليشمل علم الواجب وعلم الممكن وزاد الشارح ولو باعتبار ليشمل علم بالواجب العلم بالممتنع **قوله** اما الاحق لي الخ ان تعلق قوله بوجه ما بالنفي فالمراد من المعدوم مطلق المعدوم وان تعلق بالمنفي فالمراد منه المعدوم المطلق والاول اشمل لاشتماله على المعدوم المطلق والمعدوم الخارجي والذهني واوفق لتقسيمه فان ظاهره يدل على مطلق الوجود والثاني ابعد عن تداخل الاقسام لتعاكس الموجود والمعدوم بحسب الذهن والخارج وانسب بتقسيمه فان المعتبر في موارد التقسيم الشي المطلق لا مطلق الشي **لايق** امكان العلم يستلزم امكان التحقق والمعدوم المطلق الذي كان عدمه المطلق ضروريا لا يمكن تحققه لانا نقول لا نم ان امكان العلم يستلزم امكان التحقق فان الحاصل في الذهن عند علم الشي بالوجه هو الوجه دون الشي فافهم **قوله** والا فهو الموجود الذهني او **فان قيل** الصورة الحاصلة من الشي في الذهن موجودة ذهنية وممتازة عن ذلك الشي وعن صور الحاصلة منه في كونين آخر بالهوية الشخصية على ما يشهد به مبحث الوجود الذهني وقد تقرر عندهم ان اختلاف الوجود يستلزم اختلاف التشخص وان الموضوع من جملة المشخصات **قلنا** الصورة الحاصلة من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية موجودة في الذهن

بنفسها

بنفسها الوجود بحذو حذو الوجود الخارجي في ترتب الاثار ومن حيث هي مع قطع النظر عن العوارض الذهنية موجودة في الذهن بصورتها الوجود لا يترتب عليه الاثار وجاز ان يكون لشي واحد وجودان هيهنا باعتبارين كما سياتي تحقيقه فالمراد هيهنا بالوجود الخارجي ما يشمل النحو الاول من الوجود الذهني وبالوجود الذهني ما يخص النحو الثاني منه وبهذا يظهر لك ان ما ذكره الشارح هيهنا ليس على ما ينبغي مع انه كما تراه ناظر الى القول بان مدرك الكليات النفس ومدرك الجزئيات الحواس هو باطل ضرورة ان المدرك ليس الا المشار اليه بانا وانت وان ما لا يشعر بذاته لا يشعر بغيره **قوله** وبان الجزئيات **فان قلت** الموجود الذهني ما ليس له وجود يترتب عليه الاثار وهذا المعنى يصدق على الجزئيات الحاصلة في القوى الظاهرة فلا وجه لتقييد القوى بالباطنة قال الشيخ الرئيس في طبعيات الشفا يشبه ان يكون كل ادراك انما هو اخذ صورة المدرك بنحو من الانحاء فان كان الادراك ادراكا لشي مادي فهو اخذ صورة مجردة عن المادة تجريدا ما فالحس ياخذ الصورة عن المادة مع لواحقها ومع وقوع النسبة بينها وبين المادة واذا زالت تلك النسبة بطل ذلك الاخذ **قلت** مدركات الحس الظاهر حال الحس بها انما ينطبع في الحس المشترك لا في حس الظاهر والاحساس انما هو له فانه ياخذ الصورة عن المادة حال كونها عند الحس الظاهر واذا زالت تلك الحالة بطل ذلك الاخذ وتحصل الصورة في الخزانة اي الخيال ولك ان تقول المراد بالهوية هيهنا هوية يمتنع بها فرض الاشتراك على وجه الاجتماع والبدلية وهوية الجزئيات المرتسمة في القوى يمتنع بها فرض الاشتراك على وجه الاجتماع دون البدلية الا ترى ان البيضة الحاصلة في الخيال ينطبق على كل من البيضات المعينة على سبيل البدل

بحيث يجوز العقل ان يكون هي هي وهكذا صور الخيالية والوهمية ينطبق على
الافراد المعينة او المفروضة كما يظهر بالتأمل الصادق وتفصيله ان مدركات
الحس الظاهر لوجودها في الخارج ولمقارنتها للمادة ولواحقها ولحقها هوية تمنع
بها فرض الاشتراك على وجه الاجتماع والبدلية والصورة الحاصلة في الحس الباطن
لحصولها فيه ولكونها مجردة عن المادة وعوارضها تجريدا ناقصا يلحقها هوية
تمنع بها فرض الاشتراك على وجه الاجتماع دون البدلية والصورة الحاصلة
في العقل لحصولها فيه يلحقها هوية لا تمنع بها فرض صدق على غيرها لكونها مجردة
عن المادة ولواحقها تجريدا تاما فيمكن فرض اشتراكها على وجه الاجتماع والبدلية
وبعد التيا والتي قد عرفت ان المراد بالوجود الذهني ههنا وجود ذهني لا يحذو
حذو الوجود الخارجي في ترتب الآثار وهو لا يصدق الا على ما يصح فيه تمنع
من الاشتراك فتأمل ولا تغفل قوله وبان المدرك له لا يخفى ان المتمايز في الخارج
بماهية وهوية لا يتمايز في نفسه الخارجي بماهيته وهويته فيضم اليها بهذا التحقيق سواء كانت
الهوية خارجة عن الحقيقة الشخصية كما ذهب اليه المحققون حيث ذهبوا الى ان الاختلاف
بين الكلي والجزئي بحسب الادراك دون المدرك او داخلة فيها كما ذهب اليه غيرهم
حيث ذهبوا الى ان التشخص زائد على التشخص مع انه من البين ان للموجود في الخارج
هوية مغايرة لهوية الموجود في الخارج ضرورة ان اختلاف الوجود يستلزم اختلاف
التشخص قوله وكل ذلك تعسف اه وذلك لان المتبادر من قوله وان اتخاذه تغاير
المتميزين بالذات وكون الموجود الذهني غير متمايز بهوية ينضم الى الماهية اي
ظرف كان قوله اما ان لا يقبل العدم اه اراد بالعدم العدم المطلق فلا يشكل

بالزمان

بالزمان حيث لا يقبل العدم اللاحق لذاته قوله داخلها فيه مسامحة لان الامكان
سلب الضرورة الناشئة عن الذات لا سلب الضرورة الناشئة عنها ضرورة انه يحتمل مع
الوجوب بالغير والامتناع بالغير الا ان يقال سلب الضرورة الناشئة عن الذات
ناشئ عنها بان يجعل السلب محمول سالبة المحمول لكن يخرج عن الحصر العقلي هو
السلب البسيط بل ليس ههنا تعسف فان الامكان سلب الضرورة التي هي
بالنظر الى الذات وهو يدل على الاستلزام دون الاقتضاء وعلى كل تقدير
لا يلزم من سلب المقيد سلب المقيد وسيتحقيقه في مقامه قوله وهي اي
الممكن لذاته المشهور ان الموجود الخارجي ينقسم الى الجوهر والعرض والحق
ان المنقسم اليها هو الموجود في نفس الامر مطلقا لان العلم والعدد والنسب
اعراض وليست بموجودة في الخارج على ما ذهب اليه المحققون والقول بان
عدها من الاعراض من قبيل المسامحة وتشبيه الامور الذهنية بالامور العينية وبان
الجوهر والعرض قبيل العالم بعيد تكلف فان قيل يلزم ان يكون الامور
العامة اعراضا لكونها اوصافا موجودة في نفس الامر مع انهم لم يعدوها منها
قلنا الركن العقلي معتبر فيما ينقسم الى المقولات ضرورة ان المقولة عبارة
عن الجنس العالي فيكون الامور العامة خارجة عنه لكونها بسائط ذهنية مع انها
موصوفة بها ليست موضوعات لان الشيء لا يقوم وجوده مثلا لاستحالة تقدم الشيء
على نفسه فليتأمل فيه قوله اي في محل اه اي في محل يقوم ذلك الحال من حيث
العموم والخصوص فالمادة التي هي محل الصورة يقوم ما حل فيها من الاعراض
القائمة بها من حيث العموم والخصوص لكن لا تقوم الحال الذي هو الصورة بها مع

اتصاف الهيولى بالصورة من حيث انها صورة مطلقة متقدم على وجود الهيولى ومن حيث انها صورة معينة متاخر عنه فيكون الهيولى قد تصورت
اى صارت ذات صورة مطلقة فوجدت فصورت اى صارت ذات صورة معينة وهذا معنى قولهم الهيولى تحتاج الى الصورة فى وجودها والصورة
تحتاج اليها فى التشخص منه عفى عنه

المتشخصين فان الصورة المطلقة لا تحتاج الى الهيولى بل الهيولى تحتاج اليها فالهيولى
مادة الصورة وموضوع للاعراض القائمة بها وذلك لان الصورة ليست محتاجة
اليها من حيث الخصوص بخلاف العرض فانه من حيث هو محتاج الى المحل المطلق ومن
حيث الخصوص محتاج الى المحل الخاص والسر فيه ان العرض طبيعة ناعتية محضة والصورة
طبيعة مستقلة من حيث هى وغير مستقل باعتبار العوارض فتامل قوله وهو المادة
المادة هنا اعم من الهيولى فان محل الصورة الجوهرية المعدنية وهو المركب من
العناصر الاربعة كما صرح به بعض المحققين فما اورد على تعريف الموضوع بالمحل
المستغنى عن الحال بان محل الصورة المعدنية هو المادة العنصرية وهى غير محتاجة
اليها لا فى الوجود ولا فى التحصل النوعى لانها قبل فيضانها كانت متحصلة بصورة
عنصرية ساقط لان محلها هو المركب الممتزج من العناصر الاربعة وهو متحصل بالصورة
المعدنية ليس متحصلا بصورة قوله والموضوع والمادة الخ المراد بالمباين ما يشمل
الجزئى لا تام قوله اما ان لا يكون الخ اعلم ان الزمان عند جمهور المتكلمين امر موهوم
وعند جمهور الحكماء امر موجود مع اتفاقهم على انه غير متناه فى طرف الماضى واما عند
اهل التحقيق فهو موجود متناه فى هذا الطرف وحكم الوهم بلا تناهيه كحكمه بلا
تناهى المكان فكما لا عبرة فى حكمه بلا تناهى المكان كذا لا عبرة بحكمه بلا تناهى
الزمان فالقدم الزمانى عند جمهور المتكلمين والحكماء هو الموجود المستمر فى
الامتداد الزمانى الغير المتناهى فى طرف الماضى فلا تنقطع وجوده عند حد
من ذلك الامتداد بكون قبله العدم وعند المحققين هو الموجود الذى
لا يكون وجوده مسبوقا بعدمه فى الواقع هذا وتحقيقه بعض مقاماته اوسع من ذلك

من حيث هو محتاج اليها

لتحقيق كون الزمان موجودا ام لا

قوله

قوله والحادث شامل لم يقسم القديم الى هذه الاقسام ولم يذكر منها محل المتحيز بالذات
الذى هو الهيولى وحال المتحيز بالعرض الذى هو العرض القائم بالعرض لان
المتكلمين كلهم جازمون بامتناع محل حال المتحيز بالذات وحال المتحيز بالعرض
وكذا بامتناع القديم المتحيز بالذات والقديم الحال فيه بخلاف امتناع الجوهر
المجرد فان بعضهم لم يجزم به بل بعضهم جزم بوجوده قوله فانه قابل للاشارة
الخ اراد بالتبعية كون الجوهر واسطة فى العروض بان يكون الاشارة واحدة
متعلقة بالجوهر اولا وبالذات وبالعرض ثانيا وبالعرض وتفصيل المقام
ان للاشارة الحسية ثلثة معان الاول المعنى المصدرى الذى هو فعل المشير
اى تعيين الشئ بالحس والثانى المعنى الحاصل بالمصدر وهو الامتداد الموهوم الاخذ
من المشير الى المشار اليه وقد فصله الشارح فى محله والثالث تعيين الشئ بالحس بانه
هنا او هناك وهذه المعانى بعد اشتراكها فى انها لا تقتضى كون المشار اليه بالذات
محسوسا بالذات تفترق بان الاول والثالث لا يجب ان يتعلق اولا بالجوهر
بل ربما يتعلقان اولا وثانيا بالجوهر لانهما لا يتعلقان بالعرض بالعرض ما لم يشر اليه
اولا الا بان يتوجه المشير اليه اولا وكل من الجوهر والعرض يقبل ان يتعلق التوجه
اليه اولا فكذا ما هو تابع له والثانى يجب ان يتعلق اولا بالجوهر وثانيا
بالعرض فانه وان كان تابعا للتوجه المشير لكن التوجه بان المشار اليه هنا او هناك
لا يتعلق اولا الا بما له مكان بالذات وبهذا يندفع ما يتراءى ورود من
ان الاشارة فعل المشير فهى تخيل الامتداد لا نفسه وان قابل الاشارة
الحسية بالذات هو الاعراض القائمة بالجسم من الالوان والسطوح الجسم

بالعرض

لا اشارة ... ثلثة معان

فانه محسوس بالعرض والالوان والسطوح القائمة محسوسة بالذات وان ما ذكره
الشارح هنا منافٍ لما ذكره في بحث الحلول من ان الاشارة قد تكون الى النقطة والخط
والسطح بالذات والى محالها بالعرض فافهم واستقم **قوله** وما ذكره لا يجب الحلول
عند المتكلمين سوى ذلك الا ترى انهم لا يطلقون الحلول على قيام الصفات بالواجب
قوله فلا يتجه وكذا لا يتجه عليه النقض بالاطراف المتداخلة لانها ليست متحيزة
بالذات وايضا المراد بالاتحاد في الاشارة اتحادها بحسب وجودي الحال والمحل على
ما يتساق اليه الذهن وهو في الاطراف المتداخلة بحسب التداخل مع ان المتكلمين
لا يقولون بها **قوله** فالاولى ان يفسره في هذا التعبير **تسامح مشهور** وهو ان
اريد به ما يصح حمل النعت على المنعوت مواطاة فبطلانه ظاهر ضرورة ان العرض
مثل السواد لا يحمل على الجسم مواطاة وان اريد ما يصح حمله عليه بواسطة ذو فيرد
اختصاص المال بصاحبه بل المعروض بعارضه **واجاب عنه** بعض المحققين بما حاصله
ان المراد ان يكون المختص وصفا للآخر ومحمولا عليه بواسطة ذو لذاته لا بسبب امر
آخر كالسواد فانه لذاته محمول على الجسم بتوسط ذو بخلاف المال لانه محمول على
المالك بالاضافة التي هي التملك بل المحمول في الحقيقة هو التملك دون المال فان
المالك هو ذو التملك بالمال ولا يخفى ان الاختصاص الناعت على طور الوصف
يأبى عنه اذ فيه لا يكون المختص وصفا للآخر لذاته مع انه على ذلك التقدير لا يصدق
على حلول الصفات المشتقة في موصوفاتها فالاولى ان يقال المراد باختصاص الناعت
اختصاص يصير احدهما نعتا للآخر بنفسه لا باعتبار امر آخر والمراد بالنعت ما يتصف
به الشيء مواطاة او اشتقاقا فالسواد مثلا له اختصاص بالجسم يصير نعتا له بنفسه

بخلاف

٨

بخلاف المال وليس اختصاص بالمالك كذلك وبهذا ظهر ان العرض اعم من الصفة
والمشتقات وما في حكمها اعراض كما يلوح اليه ما نقل من المعلم الاول فافهم فانه
مع وضوحه لم يخلو عن دقة **قوله** ولا بد له اذ تحقق الخبر في الحادث من غير حقيقة
في الباري لا يكفي في تمايزهما او على تقدير اعتبار عدمه يلزم اعتباره وعلى تقدير
عدم اعتباره يلزم صدق الباري على الحادث **قوله** فيلزم التركيب تركيب من صفة
غير معقول وايضا يستلزم عروض الشيء لنفسه بل هو راجع الى احدى المقصدين **قوله**
او حدوثه لفظ او لمنع الخلو لا لمنع الجمع **قوله** فقيل انه اه الظاهر ان القائل بالبداهة

المرصد الاول في الوجود

تصور الوجود اراد به المعنى الانتزاعي المصدري والقائل بكسبيته وامتناعه اراد
به منشأ الانتزاع والوجود الحقيقي فان الوجود يطلق على هذين المعنيين قال
الشيخ الرئيس في التعليقات الشفاء لكل امر حقيقة هو بها ما هو فللمثلث حقيقة انه مثلث
وللبياض حقيقة انه بياض وذلك هو الذي ربما سميناه الوجود الخاص ولم نرد به
معنى الوجود الاثباتي فان لفظ الوجود يدل به على معان كثيرة ولا شك ان
تصور الوجود الانتزاعي بالكنه بديهي ضرورة ان كنهه ليس الا ما يرتسم في الذهن
عند انتزاعه عن الماهيات ويفهم من الالفاظ الدالة عليه اذ لا نعني بكنهه غيره وتصور
الوجود الحقيقي بالكنه ممتنع او كسبي فانه ان كان جزئيا حقيقيا وواجبا لذاته
فتصوره ممتنع والا فكسبي ثم لا يخفى ان بعد تصور الشيء بالكنه لا يمكن تعريفه
بالرسم اذ بعد تصوره بالكنه لا يقصد تصوره الا بوجه آخر فلا يكون المعرف
ح عين الحقيقة ذلك الشيء ولا يكون التعريف تعريفا له بل يكون المعرف هو
الشيء المأخوذ مع الوصف والتعريف تعريفا له فيمتنع تقدير ان يكون تصور الوجود

قوله وجب عنده او حاصله ان افتقار الى الدليل برفع الاشتباه الحاصل من تطاول الازمنة وتعاقب الصور المتكثرة في كيفية حصول الشيء بانه بالكسب او بغيره قوله لاشتباه في هذا يشير اه حاصله ان التحقق الواسطة في العلم اعني الحد في النظري وعدمها في البديهي يرفع الاشتباه بينهما فلا حاجة في اثبات البديهية الى الاستدلال اقول يظهر منه ان تصور الشيء بالحد مختص بالنظري وتصور كنه الشيء لا يكون الا بديهيا فالبديهي ما لا يفتقر حصوله المطلق الى واسطة في العلم وان كانت هناك واسطة في مجرد الالتفات كالتعريف اللفظي والنظري ما يفتقر مطلق حصوله او حصوله المطلق الى واسطة في العلم وهو التعريف الحقيقي فتأمل مبارك غفر عنه

بالكنه بديهيا لا يمكن تعريفه الا تعريفا لفظيا فتامل ولا تغفل قوله وبهذه الوجوه اورد عليه ان الوجود اذا حصل في النفس من غير كسب ثم التفت الى كيفية حصوله عرف بمجرد الالتفات انه حصل بغير كسب فاي حاجة الى الاستدلال واجيب عنه بانه قد يحصل صورة في النفس ولا يلتفت الى كيفية حصولها ويحصل صورة اخرى حتى يكثر الصور تطاولت المدة فالتبس على النفس كيفية الحصول في البعض فاحتاجت النفس الى الاستدلال واجيب بان الوجود لو كان نظريا كان تصوره تصورا بالكنه الذي هو حده مع تغايرهما وان كان بديهيا كان تصوره تصور كنهه الذي هو نفسه من غير تغاير بينهما فبعد حصوله في الذهن لا اشتباه في بداهته ونظريته فالاولى ان يقال لا يلزم من حصول الشيء من غير نظر كونه بديهيا فان البديهي ما لا يمكن حصوله بالنظر لا ما يحصل بغير النظر اذ ربما يحصل النظري بالحدس وتحقيق ذلك انه عرف النظري بما يتوقف حصوله على النظر والبديهي بما لا يتوقف حصوله عليه والمراد بالتوقف الترتب لا الاحتياج لان صاحب القوة القدسية يعلم المطالب كلها بالحدس والمراد بالحصول في تعريف النظري ما يحتمل الحصول المطلق ومطلق الحصول وفي تعريف البديهي لا يحتمل الا الحصول المطلق على ما يقتضيه التقابل بين النظري والبديهي فالنظري يترتب على النظر وغيره والبديهي لا يترتب على النظر اصلا لا يقال كثير من البديهيات كالمحسوسات والحدسيات يمكن ان يحصل بالنظر لانا نقول المحسوسات هي قضايا يحكم العقل بها بواسطة احدى الحواس والحدسيات قضايا يحكم العقل بها بواسطة الحدس بمشاهدة القرائن والحكم الذي يحصل بالحواس والحدس بعد مشاهدة القرائن لا يمكن ان يحصل بالنظر وبهذا ظهر ان ما اشتهر من المتأخرين ان البداهة والنظرية يختلفان باختلاف الاشخاص والاوقات ما قول او مردود

فعليك

فعليك بان تامل الصادق قوله لان المطلق اه المقيد على وجهين الاول الطبيعة المأخوذة مع القيد بان يكون كل من القيد والتقييد داخلا ويقال له الفرد والثاني ان الطبيعة المضاف الى القيد بان يكون المقيد بان يكون المقيد من حيث التقييد داخلا والقيد خارجا ويقال له الحصة وكذا المطلق على وجهين الاول الطبيعة من حيث الاطلاق ويقال له الطبيعة المطلقة والثاني الطبيعة من حيث هي ويقال له مطلق الطبيعة والمراد بالمقيد والمطلق ههنا الحصة ومطلق الطبيعة قوله وهو متصور اه لا يقال العقود البديهة مختصان بالعلم الحصولي وعلم النفس بوجودها حضوري لما تقرر عندهم ان علمها بذاتها وبصفاتها ليس لحصول الصورة لانا نقول الوجود امر انتزاعي ولا بد في الانتزاع من ان يحصل صورة المنتزع في الذهن فعلم النفس بوجودها علم حصولي والمراد بالصفات في قولهم علم النفس بذاتها وبصفاتها علم حضوري هي الصفات العينية ثم لا يخفى ان معنى تصور كنه الشيء تمثله بنفسه في الذهن سواء كان على وجه التفصيل او على وجه الاجمال فجزء المتصور بالبداهة لا يلزم ان يكون متصورا مفصلا عن ان يكون بديهيا فالاولى ان يقال اذا كان المقيد بديهيا فالمطلق بديهي وما قيل انه لا بد في تصور كنه الشيء من تصور اجزائه الاولية او تصور اجزائه بالغة ما بلغت ساقط الا ترى ان الوجه في تصور الشيء بالوجه معلوم بالذات ومقصود بالعرض فتصور الوجه في هذا التصور تصور كنه الوجه لا تصور الوجه بالكنه او بالوجه والا لكان المقصود بالعرض مقصودا بالذات والمعلوم بالذات معلوما بالعرض فقد واحد وتصور واحد وبه يعرف الفرق بين علم الشيء بالكنه والعلم بكنه الشيء وبه يظهر ان العلم في الحقيقة الا العلم بكنه الشيء هذا وتعلمه يحتاج الى لطف القريحة قوله فلا بد من الانتهاء اه حمل الدليل على الموصل المطلق المتحقق

فی ضمن الموصل التصوری بعید ولا ینطبق علیه ما ذکره المص فی الجواب الا بالتکلف وابعد
منه حمل قوله ولا دلیل من سائر الجوانب علی ما حمل واما حمل التصور علی التصور المطلق المتحقق
فی ضمن التصدیق وحمل وجودی علی انا موجود فبعید ویأبی عنه قوله فی الجواب انا
لا نم اه وتطبیقه علیه تکلف فالاولی فی توجیه الکلام ان یجعل التنزل تنزلا الی التزام
کسبیة تصور وجودی المستلزم لکسبیة التصدیق بانا موجود علی زعم المستدل فکانه
قال اذا تنزلنا عن کون وجودی بدیهیا وقلنا بکسبیته وکسبیة التصدیق بانا
موجود فلا بد من الانتهاء الی دلیل یلزم من وجوده ثبوت وجودی قوله فلا اشکال
لکن فی قوله والوجود جزء من وجوده اشکال لان المحمول فی انا موجود هو الوجود
المطلق قوله بل لا یصح فیه نظر لان الکلام فی وجود الشیء فی نفسه دون وجود الشیء لغیره
وهما متغایران بحسب الحقیقة لان الاول مستقل بالمفهومیة والثانی غیر مستقل بالمفهومیة
والاول متعلق التصور والثانی متعلق التصدیق وجوابه ان وجود الشیء للشیء علی معنیین
الاول وجود الشیء لغیره بان یکون موجودا فی نفسه ویکون محمولا علیه ومستقلا بالمفهومیة
ووجود الاعراض من هذا القبیل والثانی وجود الشیء لغیره بان یکون رابطا بین الموضوع
والمحمول وغیر مستقل بالمفهومیة والمراد ههنا الاول کما یدل علیه ما ذکره فی الجواب
قوله فلعله اراد بهذا التوجیه مع بعده لا یلائم ما ذکره المصنف فی الجواب فی التقریب
من التنزل الاول وکذلک یرد علیه ما اورد علی التنزل الاول قوله لان المستدل
اراد بالوجودی ما لا یکون جزء المفهومیة وان کان متعلقا به وبالعلم بوجوده
العلم التصوری فلا یتجه علیه ان بداهة التصدیق بوجود الشیء لا یستلزم بداهة
تصور وجوده نعم یتجه علیه انه ان ارید بالوجود الوجود الخارجی فالوجودی

وجود الشیء للشیء علی معنیین

بالمعنی

بالمعنی المذکور لا یلزم ان یکون موجودا خارجیا وان ارید به مطلق الوجود خارجیا
هو کان او ذهنیا فالسلب موجود ذهنی قوله وانه لا یستدعی اه بل لا یستدعی
الا التصور الطرفین باعتبارها لا التصور وجودی باعتبارها فانه لیس طرفا کما
اشرنا الیه قوله کما ان اه فیه ان علم النفس بذاتها علم حضوری فعلمها حاضر
عندها علی وجه الاجمال بدون الادراک والتفصیل فی العلم بالکنه غیر لازم کما عرفت قوله
واذا کان یصح تصور الکل بوجه ما لا یستلزم بداهة تصور الجزء بوجه ما فبداهة تصور
وجودی بوجه ما لا یستلزم بداهة تصور الوجود المطلق بوجه ما وفیه لان الفرق
الامر فی المقید والمطلق لیس کذلک قوله ولیس یلزم اه اعلم ان الکلام فی
الوجود بالمعنی المصدری الانتزاعی فهو کسائر المعانی المصدریة لا یحصل الا بالاضافات
والتقییدات فحقیقته لیست الا مفهومیته وحصصه وافراده لیست الا مفهوماتها کیف ولو
کان مفهوماتها عارضة لحقائقها لکانت محمولة علیها بالاشتقاق او بالمواطاة
والاول یستلزم کون الوجود موجودا خارجیا والثانی یستلزم حمل المعنی المصدری
مواطاة علی معروضه ... ان الوجود مقول بالتشکیک وعلی تقدیر ان یکون
افراده حصصا ویکون الموجود المطلق نوعا لها ... شان الکلی بالنسبة الی حصصه
یلزم ان لا یکون مقولا بالتشکیک فان التشکیک لا یجری فی الذاتیات فلیس بشیء
لان المقول بالتشکیک کما صرح به کثیر من المحققین هو الموجود بالنسبة الی افراده
لا الوجود بالنسبة الی حصصه فافهم قوله انا موجود اه فان قلت قد اثبت قوم
من اهل النظر واسطة بین الموجود والمعدوم وسموها حالا فلا یکون هذا التصدیق
بدیهیا قلت انهم جعلوا قسما من الموجود والمعدوم باسم الحال فانها عندهم صفة

جواب دلیل اول

لها لحوق سلبه الغير فان كان لحوق الشيء وجودا حقيقة فهي موجودة والا معدومة
فان قيل هذا الدليل يدل على بديهية جميع التصورات فان التصديق بان التنافي بين
كل شيء ونقيضه ضروري قلنا نحن نستدل على بديهية الوجود ببديهية هذا التصديق
بجميع اجزائه ولا نسلم ان التصديق الآخر بديهية كذلك مع ان هذا الدليل منسوب الى
الامام وهو قائل ببداهة جميع التصورات قوله وكذا سوقه المختار كون كل من الشيئين
غير الآخر ويقابله العينية والاثنينية كون الطبيعة ذا وحدتين ويقابلها كون الطبيعة
ذا وحدة او وحدات فالتغاير ليس نفس الاثنينية بل تصوره بحيث يتصور بها فهذا
التصديق لا يتوقف على التصورات هذه الامور ولا يستلزمها نعم يتوقف على
تصور مفهوم الشيء الذي ردد بين الوجود والعدم والتنافي الذي هو متعلق
ذلك التصديق فيكون تصورها بديهيا قوله اي هذا التصديق اراد بالتصديق
المصدق به او التصديق على المذهب المنسوب الى الامام والاول بديهي بالعرض
والثاني بديهي بالذات والتغاير بينهما اعتباري فان المعنى الحاصل في الذهن من حيث
هو مع قطع النظر عن الغير معلوم وقضية ومن حيث انه صورة حاصلة في الذهن علم
وتصديق اعلم ان التصديق على مذهب الجمهور ايضا متعلق بمعنى القضية لكن من
حيث انها تحمل لا بالنسبة الخبرية ولا بغيرها من اللزوم والعناد على ما هو المشهور
فانها غير مستقلة بالمفهومية ومتعلق التصديق يجب ان يكون مستقلا كما يشهد به
الفطرة السليمة لا يقال معنى القضية ايضا غير مستقلة لاشتمالها على النسبة التي هي
غير مستقلة لانا نقول الاستقلال وعدمه صفة الملاحظة ومختلف باختلافها فاذا
لوحظ معنى القضية ملاحظة اجمالية كان مستقلا واذا لوحظ ملاحظة تفصيلية

معم

مقام

كان

كان غير مستقل والتصديق انما يتعلق به باعتبار الاول وهكذا ينبغي ان يفهم معنى
الفعل فان معناه معنى اجمالي مستقل بالمفهومية عليك العقل الى الحدث والزمان
والنسبة الى الفاعل المعين فما اشتهر انه مستقل بالنظر الى المدلول المتضمن وعلى ما هو
كلام ظاهري فتامل قوله او تصور احدهما على سبيل التوسعة والا فكلية الوجود
يستلزم كلية العدم فانه عبارة عن سلب الوجود قال الشيخ في التعليقات السلب
يحمل على العدم ولا ينعكس قوله مثلا اي الحاصل انه يختلف البديهية والنظرية باختلاف
العلم الاجمالي والتفصيلي فاستدل ببديهية الصورة العلمية الاجمالية الكلية — البديهية
المتعلقة القائلية بان تصور كل جزء من اجزاء هذا التصديق بديهي على الصورة
العلمية التفصيلية الشخصية المتعلقة بان تصور الوجود بديهي ولكن الحاصل الصورة
التي استدل بها صورة شخصية فنقول هذا الحكم بديهي حاصل لمن لا يقدر على الكسب
سوقف على تصور الوجود فهذا ايضا بديهي قوله انه يكفي اه فيه ان الحكم بالتنافي
بينهما بالوجه الذي يتصور بهما وهذا الوجه ليس مغايرا لهما لكونهما متحدين فيكون
لذاتيهما فليتأمل فيه قوله والوجود بسيط اي المراد بالبسائط البسائط الذهنية
والمراد بالاجزاء في الدليل الاول الاجزاء الذهنية وحاصل الترديد ان الحصر بين
ان يكون جزء الوجود نفس مفهومه او لا يكون قوله فيكون الجزء اي افلا
يكون الكل كلا ولا الجزء جزءا وايضا يلزم كون الشيء جزءا لنفسه وتركبه من الاجزاء
الغير المتناهية قوله والا اي وان لم يحصل عند الاجتماع امر زائد او لم
يكن هذا الامر الزائد وجودا فلا وجود هناك فالوجود ليس هذه الاجزاء
وحدها ولا مع الامر الزائد عليها وهذا التفسير اولى من تفسير الشارح كما لا يخفى ثم

قلت مرجع الاول الى ان الحكم ... بالذات ... بالذات ... من التصور ... العلم ...

الامر الزايد اما ان يكون عارضا لهما او معروضا لهما او عارضا معها المعروض
واحد او معروضا معها العارض واحد او لا يكون بينهما علاقة العروض اصلا والاحتمال
الاول اقرب لان الظاهر ان الامر الزايد ههنا جماعة والاحتمال الثالث والرابع
والخامس بعيد اذ على هذه الاحتمالات يكون المركب من امر اجنبي والاحتمال الثاني
والرابع فحش اذ لا يتصور حصول العارض قبل حصول المعروض ووجده العارض
بعد المعروض وصرح بالاحتمال الاول واشار الى الاحتمالات الآخر وكانه
قال يكون عارضا لهما في صورة ومستلزما من اجتماعهما في صورة اخرى كما يدل
عليه قوله قدس سره فيكون المركب فاعل الوجود او قابله **قوله** فيكون الكل اعلم
ان عروض الشيء لنفسه على ضربين جايز ومستحيل فالجايز ان يكون بين الشيء ونفسه
تغاير اعتباري كما في الوجود المطلق والامكان العام والكلية المفهومية
فان العارض فيها حصته من المعروض والمستحيل ان لا يكون بينهما تغاير واللازم
ههنا هو الضرب المستحيل لانه يلزم ان يكون جزء الوجود من حيث انه جزء عارضا
ومعروضا لنفسه ثم لا يخفى ان المقصود من هذا الدليل والدليل الذي ذكره بعده
نفي الاجزاء الخارجية ليحصل منه نفي الاجزاء الذهنية بناء على القول باستلزام
المركب الذهني للمركب الخارجي اذ لا يلزم من اتصاف الشيء بامر اتصاف جزئه الذهني
فان الجسم مثلا متصف بالسواد ولا يتصف بقابض البصر الذي هو جزء ذهني له وهكذا
لا يستحيل عدم تقدم الجزء الذهني على الكل لاتحاده معه ذاتا ووجودا فتدبر
قوله فيلزم اجتماع النقيضين لوجهه ان المقصود اثبات ان الوجود المطلق والعدم
انما هو من اتصاف جزئه بالوجود المطلق واتصاف جزئه بالعدم المطلق

فالوجود

فالوجود المطلق لكونه موجودا ذهنيا يصدق عليه الموجود المطلق وعلى تقدير ان
يكون جزئه معدوما مطلقا يصدق عليه المعدوم المطلق ضرورة ان الجزء اذا كان
معدوما مطلقا كان الكل معدوما مطلقا **قوله** فليس اجزاؤه **فان قلت** ان اريد
بالمعية البعدية والقبلية ما هو بالزمان فالجزء لا يجب ان يتقدم على الكل اصلا
وان اريد بها ما هو بالذات فالجزء ليس متقدما على الكل بحسب الوجود بل بحسب الذات
والا لكان مركب من جزئين مركبا من اربعة اجزاء **قلت** الجزء مقدم على الكل بالذات
بحسب وجوده ضرورة ان الجزء من حيث هو جزء لا يكون معدوما لكن لا بان يكون
الوجود قيدا للجزء بل بان يكون شرطا للجزئية **قوله** فالوجود محض اي فيلزم
حصول الشيء من اللاشيء المحض فان الكلام في الاتصاف بالوجود المطلق والعدم
المطلق كما مر فلا تغفل **قوله** ولا اعرف من الوجود المراد باعرفية الوجود
اعرفيته بالكنه لا بالوجه والا لكان هذا الكلام مناقضا لنفسه فان الوجه اعرف
من في الوجود ولا يخفى انه لو ثبت اعرفية الوجود مما عداه لكان سائر المقدمات
المذكورة في اثبات بديهيته لغوا والحق ان ما ذكر في ابطال الرسم مقدمات خطابية
قوله فان وجود كل شيء الخ قد سبقت منا اشارة الى ان مقصود المستدل في الشق
الاول من الدليل الاول على بطلان تحديد الوجود انه لو كان جزء من الوجود
نفس مفهومه وعين ماهيته لزم مساواة الجزء للكل في المفهوم والماهية ولا شك في
اللزوم فان المفروض عينية مفهوم الوجود لجزئه لا صدقه عليه وكذا في بطلان
اللازم فان بطلان نفي الجزء بعينه واستحالة مساواته مع الكل في المفهوم والماهية
ظاهر فلا يمكن الجواب الا على القول بتعدد مفهوم الوجود فانه اذا قيل لوجوده

تفصيل

وجوه الايراد على الاجماع لا

على انه منع الصدور او الوجود لزوم اجتماع

المتقابلين مع تحقق الدليل ان كون بعض الحصول الصدق منع

يكون ان يكون بعض ... ان يكون صادقا ونوقش

نحو ان يكون حاصلا بالاتفاق ونوقش فاسد

المقام الطائفي الخصم منع ونوقش فانه منع الخصم الذي

على الطلب ونوقش فلوان الخصم الذي ... اللازم

الى موضع يجوز ان ... اطاعة ... الوجود

ونوقش فيه بعد الوجود والمطلق العاكس اليها

ممنوع كيف ان ... كان اللازم ... الوجه ونقل

على عدم ... بالنسبة الى ... ونوقش فلونه

لونه ممنوع ونوقش فالاحتمال ممنوع يجوز ان

الامتياز بالاصالة والطبيعة فهذه انه

وجوه وبعضهم ان ما ... لا يجب عليه حفظ

مذهبه بل دليل اذ لا مذهب له

عفو غفر له

معدومة وفرض انه عين جزئه يلزم هذه الاستحالة سواء كان هذا المفهوم ذاتيا او عرضيا فما اختاره قدس سره في الجواب محل نظر نعم لكن الاختلاف في بداهة الوجود وكسبيته متفرعا على كونه مفهوما واحدا مشتركا يتعين الجواب باختيار الشق الثاني وتحقيق المقام ان الترديد في الدليل ان كان بالنظر الى المفهوم كما هو الظ فالجواب يتعين باختيار الشق الثاني لما عرفت وان كان بالنظر الى الصدق فالجواب يتعين باختيار الشق الاول كما ذكره الشارح لانه لا بد في الاجزاء العقلية من صدق المركب على كل منها فان لم يصدق الوجود على اجزائه لا يكون الاجزاء اجزاء فلا يصح الجواب بان الامر الزائد هو المجموع ولا يرد النقض بالسكنجبين فان الكلام في الاجزاء التي يجب ان يصدق المجموع على كل واحد منها وبهذا ظهر ان الاولى ان يجاب عن هذا الدليل بالترديد ثم اذا ثبت كون الوجود ذاتيا لما تحته كما اتقن البرهان عليه ويستقيم عليه برهانا اخر وكان الترديد في الدليل بالنظر الى الصدق قوي الدليل ولم يمكن الجواب عنه اصلا هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام قوله وذلك لان الخارج اعلم ان للمجموع ثلثة معان الاول الاجزاء من غير ان يعتبر معه هيئة وحدانية اي الكثير المحض والثاني الاجزاء مع الهيئة الوحدانية والثالث الاجزاء من حيث انها معروضة لها والمراد ههنا هو المعنى الثالث لان المعنى الاول نفس الاجزاء وليس امرا زائدا عليها والمعنى الثاني اجزائه لا ينحصر في هذه الاجزاء بل يعتبر معها امر اخر وبهذا التقرير ظهر ان الكل بالمعنى الاول عين الاجزاء وبالمعنيين الاخيرين مغاير لها ثم ان النظر الدقيق يحكم بانها مستلزمة له لان العدد حقيقة ليست محض الوحدات بل يعتبر معها هيئة وحدانية بان تكون داخلة فيها او عارضة لها فكذا معروضة

ليس

ليس محض الآحاد بل يعتبر معها هذه الهيئة ولا شك ان الكثرة يستلزم العدد فكذا معروضها يستلزم معروضه فتامل جدا قوله اذ يعقل والحكم بان بين المفهومين بونا بعيدا الا ان في الوجود يلزم اما عروض الشيء لنفسه المستحيل او اجتماع النقيضين المستحيل وفي الدار لا يلزم شيء منهما قوله انما المحال اه بل هذا ايضا ليس بمحال على الاطلاق فان الجزء لا جزئي والا مفهوم مفهوم ولنا في هذا المقام تحقيق ستطلع عليه ان شاء الله تعالى قوله غاية ما في الباب بل غاية ما في الباب ان جزء الوجود اذا كان معدوما مطلقا كان الوجود معدوما مطلقا وقد عرفت انه مستحيل قوله وليس المراد حمل الوجود عند الشيخ الاشعري حمل اولي وحمل معنى ذاته وعند غيره حمل بالاشتقاق قوله وقد عرفت فيه مسامحة لان المذكور فيما سبق هو ان بداهة الوجود متفرع على كونه مفهوما واحدا والمقصود واضح قوله لا يتصف اه يعني ان الكلام في الاتصاف بالوجود والعدم بالمعنيين المتعارفين ولا يعقل بينهما واسطة ومن اشتبه اخذ العدم او الوجود بمعنى آخر كما اشار اليه قوله فيكون اجزاؤه الخ فيه ان الحال عند مثبتها تابعة لتحقق موصوفها فلو كان للوجود اجزاء وكانت تلك الاجزاء احوالا يلزم ان يكون الكل قبل اجزائه لان تحقق الموصوف نفس وجوده فافهم قوله لان الحداد تعليل لانتفاء الدليل على تمايز الجنس والفصل وحاصله ان الدليل مبني على تمايز الاجزاء التي لها حمل وهذه الاجزاء على المشهور منحصرة في الجنس والفصل وعلى غير المشهور قد يكون اجزاء خارجية متمايزة فلا بد في اتمام الدليل من ان يثبت التمايز بين الجنس والفصل حتى يثبت به تمايز الاجزاء الحدية على المشهور وغير المشهور هذا وقد نبهنا ك

سابق علم ان المفهوم من هذا الدليل والدليل السابق عليه نفي الاجزاء الخارجية ليحصل منه نفي الاجزاء العقلية بناءً على القول الصحيح من استلزام المركب الذهني للمركب الخارجي **قوله** فلا يلزم اه الكلام في اتصاف الاجزاء بالوجود المطلق والعدم المطلق م فلو كانت هذه الاجزاء معدومة مطلقة يلزم حصول الشيء من اللاشيء المحض كما اشرنا اليه **قوله** وكذا الحال اه كانه اشار الى ان هذا الجواب ليس مختصا بالاجزاء الخارجية حتى يكون مع الجواب الاول جوابا واحدا راجعا الى الترديد بل هو جار في الاجزاء الذهنية ايضا فانه يجوز ان يحمل بعض الكل على الجزء الذهني كما يجوز ان يحمل على الجزء الخارجي **والتحقيق** ان الطبيعة النوعية من خواص الطبيعة الجنسية والفصلية وخارجة عنهما ومغايرة لهما بحسب المفهوم فيكون حملها عليهما بالحمل الاولي ممتنعا وبالحمل المتعارف واجبا فيجب ان يكون حمل نقيضها عليهما بالحمل الاولي واجبا وبالحمل المتعارف ممتنعا فالترديد في الدليل ان كان بحسب الحمل الاولي فهذا الجواب يجري في الاجزاء الذهنية والا فلا فتدبر **قوله** لجواز ان يتعلق اه في التعريفات تصور واحد متعلق بالمعرف اولا وبالذات وبالمعرف ثانيا وبالعرض فاذا فرض تصور كنه الشيء بعد تصور خاصته يكون ههنا تصوران احدهما متعلق بكنهه والآخر متعلق بخاصته فالتصور الثاني ان حصل بالبداهة يحصل التصور الاول ايضا كذلك اذ لا نظر ههنا وان حصل بالنظر فذلك النظر متعلق حقيقة بهذا التصور لا بالتصور الاول فهذا التقدير لا يوجب كون الوجود بل يؤكد بداهته فافهم **قوله** مصادرة اه اي شبيهها فان صدق اعرفية الوجود في الواقع موقوف على صدق بداهته لان العلم بها موقوف على العلم بها حتى

يكون

يكون مصادرة حقيقة واشار الى ان مراده شبه المصادرة بقوله فان من لا يسلم اه اي لما وردت مقدمة تساوي اصل المدعى في عدم التسليم وفيه انه اذا قام الدليل على الاعرفية فلا مجال لعدم التسليم فالاولى ان ينظر في الدليل **قوله** فيجوز ان يوجد اه وذلك بان لا يكون للعلم الاخص وللعلم الاعم شرايط او يكون لهما شرايط ويوجد علم الاخص دون علم الاعم مع عدم تحققها او مع تحققها وعلى كل تقدير لا يلزم اكثرية وقوع علم الاعم من وقوع علم الاخص حتى يثبت انه اعرف فالاعم من الاخص اما على الاول فظ واما على الث فلجواز ان يكون علم الاخص مع الشرايط او بدونها اكثر من وقوع علم الاعم كذلك وبه يندفع ما قيل اي وروده من ان المشروط قلما يتخلف عن شروط العلم الحقيقة والمعروض ان يجعل شرط العام بعضا من شروط الخاص ويكون وقوع علم الخاص بدون علم العام قليلا جدا غير عكس فيلزم ان يكون العام اعرف من الخاص وذلك لان علم العام والخاص مع شرائطهما اكثر من علمهما بدونها ومن علم علمهما معها لكن يجوز ان لا يكون لهما شرائط ويكون علم الخاص معها وبدونها اكثر من علم العام كذلك فليتامل **قوله** كالجوهر اه فيه اشارة الى ان المقدمة القائلة بان شروط العام شروط الخاص بالقياس الى التحقق في الافراد ايضا لا تتم كلية فان كل ما يتوقف عليه العام العرضي لا يلزم ان يتوقف عليه الخاص لانهما متغايران بالذات وشرط احد المتغايرين لا يلزم ان يكون شرطا للآخر وكذا ان اريد بالشرط اللوازم فان الاعم اذا كان غير لازم للاخص فلازمه ليس بلازم له **قوله** نعم لو هذا اذا شرط في العلم الشيء بالكنه تصور اجزائه بالغير بالبقي ما بلغت فقد

او يكون لهما شرائط

عرفت ان الامر ليس كذلك **قوله** انه اخص المهملة انت تعلم ان الكلام في
وجود المطلق فهو معنى واحد فلا يناسب هذا الترديد **قوله** فانه ليس لا يخفى ان
كثيرا من الماهيات يعقل بالوجوه العرضية الموجودة في الخارج كما يعقل الجسم بكونه
متصفا بالسواد والبياض فلو لم يكن كنه هذه الوجوه متصورا بالبداهة لكان
المقصر بالعرض مقصودا بالذات في ملاحظة واحدة فتعرف **قوله** لا شك انه
فان قلت تعريف الوجود وقع من جماعة ذهبوا الى كسبيته وكان مفرعا عليها
فلا يصح ان يستدل به عليها **قلت** لو سلم ذلك فتعريف الشيء يدل على حصوله بالكسب لا
ما يحصل بغير الكسب وقد يتفرع ان اشتغال العقلاء بتعريف الوجود لا يدل على
كسبيته بحسب الواقع بل بحسب اعتقادهم **فان قيل** النزاع في كنه الوجود فاذا فرض
كونه ضروريا لا يلزم عدم صحة تعريفه بالرسم لمعرفة بعض وجوهه **قلت** قد سبقت
منا الاشارة الى انه لا يصح تصور رسم الشيء بعد تصور كنهه **قوله** فيكون تعريفا
له **اعلم** ان التعريف اما حقيقي وبه تحصيل الصور ابتداء او لفظي وبه تحصيل التصور
ثانيا والاول ينقسم الى التعريف بحسب الحقيقة وهو ما يحصل تصور ما علم وجوده في نفس الامر
والى التعريف بحسب الاسم وهو ما يحصل به تصور ما لم يعلم وجوده فيها وكل منهما ينقسم
الى الحد والرسم ومن كل هذه الاربعة ينقسم الى التام والناقص فيرتقي اقسام
التعريف الى تسعة اقسام وقد طال الكلام في التعريف اللفظي فذهب السيد ومن تبعه
الى انه من المطالب التصديقية متمسكا بانه لو كان من المطالب التصورية لزم
حصول الحاصل لحصول التصور سابقا ولا يخفى ان الصورة قبل التعريف اللفظي
حاصلة في الخزانة لا في المدركة فانها عند زوال الالتفات اليها زول عن

المدركه

وتسميه احد المطلبين بالبسيط والاخر بالمركب انما هو بالنظر الى مصداقهما لا بالنظر الى مفهوم القضية المعقولة فان مصداق الهلية البسيطة هو
نفس الموضوع من حيث يصح انتزاع وصف الوجود عنه ومصداق الهلية المركبة هو الموضوع مع شيء آخر ثم بعض المصنفين من
المتأخرين ثبت مطلب هل وزعم انه من فروع هل البسيطة فقال مطلب الهل ينقسم الى هل الشيء وهل الشيء موجود في نفسه وهل الشيء موجود
على صفة ... ان الجعل يمكن ان يتعلق بالمجعول ... غير المجعول ... واما مطلب هل ... ان يكون امرا واحدا
بدون امر آخر ... عفي عنه

المدركة وسيع الخزانة ثم اذا وجدت الالتفات اليها يحصل مرة اخرى في
المدركة والمقصود من التعريف اللفظي هذا الحصول لا الحصول السابق مع ان التعريف
اللفظي يكون بحثا لغويا خارجا عن طريقة اهل المعقول وذهب المحقق التفتازاني
ومن وافقه الى انه من المطالب التصورية زاعمين عدم الفرق بينه وبين التعريف
الاسمي ومن البين ان البديهي يحمل التعريف اللفظي ولا يحمل الاسمي وذهب بعض الافاضل
من المحققين الى انه من المطالب التصورية والمقصود منه الالتفات الى الصورة
المخزونة اي غرض المعرف منه تصور المعرف في المدركة مرة ثانية متمسكا بان
القوم عللوا التقدم ما الاسمية على جميع المطالب بانه ما لم يفهم معنى اللفظ لا يمكن التصديق
بوجوده ولا يتمشى طلب حقيقته ولا التصديق بهليته المركبة وهذا انما يتم اذا كان التعريف
اللفظي داخلا في مطلب ما **فانه لو قيل** ان التعريف الاسمي مطلب ما الاسمية وبه يفهم معنى
اللفظ لا بالتعريف اللفظي فانه بعد تصوره فاذا لم يكن التعريف اللفظي داخلا في
مطلب ما لا يتم ذلك التعليل مع ان من قال انه من المطالب التصديقية لا ينكر كونه
مطلب ما لكن ذهب الى ان ماله التصديق وذهب بعض الافاضل الى انه من المطالب
التصورية زعما منه انه يفيد تصور الموضوع له من حيث انه معنى اللفظ او
جنبر بانه يصح تعريفا اسميا ويكون البحث من قبيل البحث اللغوي **والتحقيق في
المقام** انه اذا سئل عن امر بديهي فقيل ما الوجود مثلا فيتحقق ما يكون غافلا
او متغفلا فمن شأنه ان يحصل له منه للسائل احضار معنى الوجود والالتفات
اليه من بين الصور المخزونة وان يحصل له التصديق بان لفظ الوجود موضوع
لهذا المعنى فاذا قيل في كتب العلوم اللغوية فالمقصود منه التصديق وان كان

التصور حاصلا في ضمنه اذ نظر ارباب ملك الصناعات مقصور على الالفاظ
واذا قيل ذلك في العلوم العقلية فالمقصود منه علم ما هو له وظيفة هذه العلوم
التصور وان كان التصديق حاصلا في ضمنه وقد اطولت الكلام في هذا
المقام فانه مما زلت الاقدام قوله الذي وقع فيه النزاع الخ قد عرفت ان
الوجود يطلق على المعنى المصدري وعلى ما به الموجودية فالنظار من ذهب
الى انه شيء موجب للكون في الاعيان واشتغل بتعريفه تعريفا حقيقيا اخذه
بالمعنى الثاني دون الاول كيف وقد وقع في كلام المعلم الثاني ان الوجود امكان
الفعل والانفعال والموجود ما امكنه الفعل والانفعال فالاولى ان يجاب
بان المعرف هو الوجود بمعنى آخر فان قلت موجب الشيء مباين لذلك الشيء
فلو كان التعريف تعريفا لموجب الكون لزم ان لا يصدق على الكون مع انه يصدق عليه
قلت لو سلم صدقه عليه فلا نم امتناع ذلك اذ لا دليل على امتناع صدق الشيء على الموجب
والموجب بالحمل العرضي قوله فسوف يتعقله الخ لقائل ان يقول الخاص مستلزم للمطلق
مع ان العدم الخاص لا يستلزم العدم المطلق لان العدم الخاص سلب الوجود
الخاص والعدم المطلق سلب الوجود المطلق وسلب الخاص لا يستلزم سلب المطلق
وجوابه ان المطلق يلاحظ على وجهين الاول ملاحظته مع قيد الاطلاق لا بان
يكون الاطلاق قيدا له والا لا يصير مطلقا بل بان يكون عنوانا لملاحظته
وشرحا لحقيقته والثاني ملاحظته من حيث هو من غير ان يلاحظ معه الاطلاق
وهذا اوجه الفرق بين مطلق الشيء والشيء المطلق لا ما توهمه بعض الناظرين
من ان مطلق الشيء يرجع الى الفرد المنتشر والشيء المطلق يرجع الى الكلي الطبيعي

فالمطلق

فالمطلق ان اخذ على الوجه الاول فسلب الخاص لا يستلزم سلبه وان اخذ على
الوجه الثاني فسلبه يستلزم سلبه كما يظهر بادنى تامل فالعدم المطلق سلب لجميع
الوجود من غير ان يلاحظ معه الاطلاق ولازم للعدمات التي هي تحقق سلب حقيقة
عند سلب فرد منه وبهذا يظهر ان في العدم المطلق اضافة واحدة وفي العدم الخاص
اضافتين احديهما في السلب والاخرى في الوجود وان احد المضافين يطلق المضاف
الآخر فلا مجال لما يتوهم ان سلب المطلق ليس مطلق فلا يكون ذاتيا للخاص ولا يكون
تعقله موقوفا على تعقله وقد يقرر الدليل بتقرير آخر نظرا الى توقف تعقل السلب الخاص
على تعقل الوجود الخاص الموقوف على تعقل الوجود المطلق وكلا التقريرين لا يتمان الا
بالشرطين المشهورين وهما ان يكون العام ذاتيا للخاص وان الخاص متعقلا بالكنه
ولعل الوجه في جعلنا التقرير الاول انّ ذاتية سلب المطلق للسلب الخاصة اظهر من ذاتية
الوجود المطلق للوجودات الخاصة لان كون السلوب مفهومات مخصة اظهر من كون
الوجودات كذلك بهذا ينبغي تحقيق المقام قوله والجواب الخ وايضا هذا الدليل لو
تم لدل على امتناع تصور الوجود والعدم بالوجه والحل انه لا يلزم منه توقف الشيء
على نفسه فان الموقوف هو التصور بوجه هو الكنه والموقوف عليه هو التصور بوجه
آخر وايضا التصور مستلزم للتميز فغاية ما لزم هو توقف الشيء على لازم الشيء على ذلك الشيء
ولا استحالة فيه قوله نعم قد يطلق الخ يظهر منه ان اطلاق الوجود على وجود الشيء
في نفسه على سبيل الحقيقة وعلى الوجود الرابطي على سبيل المجاز ويمكن بيان ذلك بان
الموضوع له ليس معنى مشتركا بينهما لان هذا المعنى ان كان مستقلا بالمفهومية فهو
وجود الشيء في نفسه لا الاعم منه ومن الوجود الرابطي وان كان غير مستقل

بالمفهومية فهو الوجود الرابطي لا الاعم منه ومن الوجود الشئ في نفسه ولا شك
ان اطلاق الوجود على وجود الشئ في نفسه على سبيل الحقيقة فكان اطلاقه على الوجود
الرابطي على سبيل المجاز لما تقرر في موضعه ان اللفظ الدائر بين الاشتراك والمجاز
محمول على المجاز قوله فيكون العلم الخ انت خبير ان الوجود ان انتزاعي فلا يمكن
ان يعلم الا بالعلم الحصولي وحاصل ان علم النفس بذاتها وصفاتها علم حضوري
فليس على اطلاقه كما نبهنا اليه وان فرض كون الوجود الخاص معلوما بالعلم الحضوري
فالوجود المطلق ليس كذلك لان العلم بذاتيات المعلوم بالعلم الحضوري في بعض
عرضياته علم حصولي ولذا وقع الخلاف في بساطة النفس وتجرده مع انها معلومة بالعلم
الحضوري والسر فيه انها حاضرة عندها من حيث الاجمال دون التفصيل ثم الظاهر
ان النزاع في حقيقة الوجود سواء كان حصوليا او حضوريا فلا يرد ان النزاع
في العلم الحصولي المتعلق بماهية الوجود واذا ثبت انه ممتنع ثبت مطلب الخصم قوله
او ممنوع اه لانه لا يخفى ان امتناع المثلين هو اجتماع الامرين المشاركين في الماهية
النوعية في محل واحد والمستحيل منه اجتماعهما بحيث يرتفع الامتياز بينهما وايضا
هذا المنع منع المماثلة بين الماهية الكلية وفرد منها او بين الشئ وعينه
ويحتمل ان يكون منع المماثلة المستحيلة بين الصورة الكلية المتشخصة بتشخص الذهني
والجزئي المتشخص بالتشخص الخارجي او بين الشئ الحاصل بالصورة والشئ الحاصل
بنفسه قوله على ان الممتنع الخ الاولى ان يقال ان الممتنع هو ان يكون المثلان
بمحل واحد على نحو واحد وليس قيام هذين المثلين كذلك لان الاتصاف
اما انضمامي وهو ان يكون الموصوف والصفة موجودين في ظرف الاتصاف

واما انتزاعي

واما انتزاعي وهو ان يكون الموصوف في ظرف الاتصاف بحيث يصح انتزاع
الصفة عنه ولا شك ان النفس متصفة بالوجود على نحو الاتصاف الانتزاعي
وبصورته العلمية على نحو الاتصاف الانضمامي ولا استحالة فيه والا لبطل اتصاف
النفس بالاوصاف الانتزاعية فافهم قوله التنبيه على ان الخ والتنبيه على ان العين
هو الموجود الخارجي فان لفظ العين كما يجئ بمقابل المعنى ومقابل الغير يجئ
مقابل الذهن ايضا قوله ولا ما هو اعم اه الظاهر ان المراد بالغير بالوجود هو الوجود
المخصوص بالاعراض ومعاني حكمها فان كان المراد منه الوجود الرابطي بالمعنى
المشهور اي المعنى الغير المستقل بالمفهومية فهذا القول في بادي الرأي وحقيقة
الامر ان الوجود ليس معنى مشتركا بينهما كما عرفت انفا وكذا العدم قوله او المنقسم
تعريفا آخر قوله ويعلم منها الخ وذلك لان تعريف مفهوم المسمى بمفهوم مسمى آخر
مستلزم لتعريف المبدأ بالمبدأ او بعلم مسمى يشعر بعليه المبدأ له قوله فان الجمهور
اي الجمهور يعرفون الوجود بالوجه والمحقق يعرفه بالكنه فان الحد يجب ان يكون
بين الثبوت للمحدود وكذا الرسم للمرسوم وهذه الامور ليست بين الثبوت للموجود
قال الشيخ في الهيات الشفاء جمهور الناس يتصورون حقيقة الوجود ولا يعرفون
البتة انه يجب ان يكون فاعلا ومفعولا وانا الى هذه الغاية لم يتضح لي ذلك الا
بقياس فكيف يكون الحال في من انه يعرف الشئ لظ بعضه له يحتاج الى بيان حتى يثبت
وجوده له قوله وايضا الخ وجه آخر لابطال هذه التعريفات او لكونها تعريفا
بالاخفى وحاصله التنبيه على انها تعريف للوجود بما هو متأخر عنه في الحصول فانه
اذا سئل عن هذه الامور يضطر في بيانها الى الوجود او الى ما يرادفه قوله

اشتراكاً معنوياً اه المدعى بحسب الظاهر اشتراك معنى الوجود المصدري الانتزاعي
بين الوجودات والموجودات اشتراكاً على وجه الاجتماع وبحسب النظر الدقيق اشتراك
الوجود الحقيقي واشتراكه مثل اشتراك المعنى الانتزاعي على تقدير ان يكون كلياً مثل
اشتراك المطلق بين المطلقات او الظاهر بين المظاهر على تقدير ان يكون جزئياً
وما قيل ان المدعى ههنا ان اطلاق لفظ الوجود على الوجودات بمعنى واحد فبعيد
اذ المدعى اثبات الاشتراك المعنوي بحسب الواقع لا ابطال الاشتراك اللفظي كيف
وصار البحث لغوياً وكان من قبيل اثبات اللغة بالقياس **قوله** اما على الاول اه
تفصيله ان الوجود لو كان عين الخصوصية او مختصاً بها لكان العينية او الاختصاص
معلومين او مشكوكين او كان احدهما معلوماً او كانا غير متصورين اصلاً فعلى
الاول التردد في الخصوصية يستلزم التردد في الوجود ضرورة ان الجزم بامر ينافي
التردد فيما علم عينيته او اختصاصه له وعلى الثاني التردد في الخصوصية وان لم يستلزم
التردد في الوجود من حيث هو لعدم المنافاة بين الجزم بامر وبين التردد فيما
شك عينيته او اختصاصه له لكنه يستلزم من حيث انه عين او مختص والمفروض
عدم وقوع التردد في الوجود اصلاً وعلى الثالث لم يثبت اصل المدعى ويلزم خلاف
الفرض وعلى الرابع يثبت امتناع الجزم مع التردد على كلا التقديرين ولك ان
تقول في بيان الملزوم لا يمكن حصول الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات الا اذا
يكن فيه فرض الاشتراك بينها فلو كان للوجود معان متعددة لامتنع الجزم به مع
التردد فيها ويمكن تقرير الدليل بان كثيراً ما نحكم بوجود امر مع التردد في الخصوصيات
حكماً صادقاً فلو لم يكن الوجود معنى مشتركاً لكانت هذه الاحكام كاذبة ويمكن

تقريره

تقريره في صورة التنبيه بان كل احد يتردد في الخصوصيات ويجزم بمعنى الوجود
فوحدة هذا المعنى حاصلة لكل احد ومركوزة في كل ذهن لا يقال يلزم من هذا
الدليل اشتراك الوجود سواء كان على وجه الاجتماع او على وجه البدلية لا
اشتراكه على وجه الاجتماع لانا نقول الوجود اذا كان مشتركاً على وجه البدلية
كان فرداً منتشراً فكان له حقيقة كلية مشتركة على وجه الاجتماع بالضرورة وبه
يندفع ما قيل انه يلزم بمقتضى هذا الدليل اشتراك الشبح الجزئي بين الانسان
والفرس فانه ربما يكون شبح مرئياً من بعيد ويقع التردد في انه انسان او فرس
وذلك لان الصورة الجزئية الحاصلة من الشبح في الذهن مشترك بين شبحي الانسان
والفرس على سبيل البدلية وحقيقتهما الكلية مشتركة بينهما على سبيل الاجتماع هذا غاية ما
يمكن ان يق ههنا فتامل **قوله** الوجه الثاني هذا الوجه لاثبات اشتراك الوجود
بين الوجودات كما ان الاول لاثبات اشتراكه بين الموجودات وهما متلازمان
ضرورة انه اذا ثبت بين الوجودات ثبت بين معروضاتها وكذا العكس
والتقسيم يتصور على اربعة اوجه الاول ان يلاحظ المقسم والاقسام على التفصيل كما يقسم
الوجود الى وجود الواجب والممكن ووجود الممكن الى وجود الجوهر والعرض والثاني
ان يلاحظ المقسم والاقسام على الاجمال كما يقسم وجود كل نوع الى وجودات افراده
والثالث ان يلاحظ الاقسام على الاجمال دون المقسم كما يقسم الوجود الحقيقي الى
الاشخاص ووجود الجوهر والعرض الى وجودات انواعهما والرابع عكس الثالث
كما يقسم وجود كل نوع الى وجود الصنف والشخص ولا شك ان اشتراك الوجود
بين جميع الوجودات يحصل بالتقسيم الاول مع انضمام التقسيم الثاني والثالث

ويحصل ايضا بالتقسيم الثالث على الانفراد المذكور ههنا هو الطريق الاول وفيه نظر
لان وجود الكلي ليس وجودات الافراد وعلى تقدير ان يكون غيرها فليس كليا
صادقا عليها فلا يصح تقسيم وجود الممكن ووجود الجوهر والعرض الى وجودات
انواعها وذلك لان الكلي قبل انتزاعه عن الجزئيات متحد ذاتا ووجودا فلا يتصور
ان ينقسم وجوده الى وجوداتها وبعد انتزاعه عنها له وجود ذهني مختص لا اضافة
اليه فلا ينقسم الى وجوداتها الخارجية وجوابه ان المراد بوجود الجوهر مثلا هذا
المفهوم ولا شك انه صادق على وجود الجوهر فان كل منها وجود الجوهر والتقسيم المقصود
تقسيم الوجود الى الموجودات اقساما مترتبة متنازلة بل التقسيم اليها اقساما متعددة
في درجة واحدة كما اشار اليه قدس سره بان يقسم الوجود مرة الى وجود الواجب ووجود
غيره ومرة الى وجود الممكن ووجود غيره وهكذا حتى لا يبقى وجود شيء الا وان يقسم الوجود
اليه ابتداء قوله لان التقسيم عبارة عن احداث الكثرة في المقسم فهو تحقق حقيقة
اذ كان المقسوم متحدا مع الاقسام قبل القسمة فهو بالذات منحصرة في تقسيم الكلي الذاتية
الى جزئياته وتقسيم المتصل الواحد الى اجزائه التحليلية واما تقسيم الكلي العرضي الى جزئياته
وتقسيم المنفصل الى اجزائه فمعتبر بعرض لا بالذات قوله وقد يحصل به جواب آخر للسؤال
المقدر بقوله لا يبقى والظاهر انه غير موجه لان حاصل السؤال ان الوجود على تقدير الاشتراك
اللفظي ينقسم باعتبار ما وضع له مسمى لفظ الوجود كما ان العين ينقسم كذلك قوله سواء كان لكل
وسواء كان حقيقة نوعية او حقيقة جنسية سواء كان حقيقة ذاتية لجميع الافراد او عرضية
لجميعها او ذاتية لبعضها او عرضية لبعضها قوله الوجه الثالث اورد عليه انه
لا حاجة ههنا الى اخذ وحدة العدم بل على تقدير تعدده يحصل احتمال آخر في الحصر

وهوان

وهو ان يكون الشيء معدوما بالعدم الآخر فهذا اختلال الحصر واعتذر عنه الشارح
قدس سره بان طرفي الحصر على تقدير وحدة العدم وتعدد الوجود والعدم
المطلق والوجود الخاص فبطل الحصر العقلي لاحتمال وجود آخر على تقدير عدمهما
الوجود الخاص فان العدم بمعنى سلب هذا الوجود فيحصل به الحصر العقلي اذ
لا يتصور الخلو عن الشيء وسلبه وانت تعلم انا نجزم بالحصر من غير ان يتصور العدم
بهذا المعنى اي سلب هذا الوجود الا ترى ان من قال معنى العدم غير مضاف الى الوجود وحكم بالحصر
والشرف ان للوجود صورة واحدة وللعدم صورتين اجمالية وتفصيلية
هذا الحكم بالصورة الاولى فعلم ما ذكره قدس سره لا يكون الحصر عقليا لان تصور العدم
بهذا النحو خارج عن تصور طرفي الحصر كما ان تصور الانسان بالكنه خارج عن تصور طرفي
الحصر في الانسان واللاانسان مع ان السلب لكان متعددا في نفسه مع قطع النظر
عن الاضافة الى الوجود الخاص يعود الاشكال لاحتمال ان يكون الشيء مسلوبا
بسلب آخر ويكون هذا السلب مضافا الى وجوده وان كان واحدا في نفسه متعددا
بحسب الاضافة يلزم خلاف الفرض اذ ذلك التعدد لا ينافي وحدته لا يقال نفهم من العدم
على تقدير تعدده العدم الذي هو مقابل الوجود الخاص فيكون طرفا الحصر على
ذلك التقدير الوجود الخاص والعدم الخاص الذي هو مقابله فيكون الحصر عقليا
اذ لا يتصور الخلو عن الشيء ونقيضه لانا نقول نحن نجزم بالحصر نظرا الى تعدد العدم
وكونه مقابل الوجود فلا يكون هذا الحصر عقليا واعترض شارح التجريد عليه
ان لا معنى للعدم الا ما نفيا في جميع الوجودات وهذا المعنى سواء كان واحدا
او متعددا لا يكون الترديد بينه وبين الوجود الخاص حاصرا واجيب بان معنى

العدم الخاص على تقدير ان يكون معنى مضافا الى الوجود وسلب الوجود الخاص
وهو لا ينافي الوجود الآخر فما ذكره من معنى العدم مبني على ما قيل ان معنى العدم
الخاص غير مضاف الى الوجود الخاص فاخذ العدم في الدليل بالمعنى الذي هو ليس
معناه عند الجمهور فهو في حكم اخذ المقدمة الاخرى وبه يختلف تقريره ونحن نقرر
آخر يمكن تقرير الدليل بان الوجود مقابل العدم ولو كان احد المتقابلين متعددا
لم يحصل الترديد الحاصر بينهما وبان الوجود مناقض العدم والنقيض مفهوم واحد
وكذا المناقض يستلزم وحدة اللازم وحدة الملزوم وربما يقرر بان وحدة
احد النقيضين يستلزم وحدة الآخر ضرورة ان النقيض لا يكون الا رفع المفهوم
ومن البين ان العدم معنى واحد فكذا الوجود وبانه لو كان احدهما متعددا لبطل الحصر
العقلي بينهما **قوله** فلنا في وجود ما يحتمل معنيين الاول الفرد المنتشر من الوجود والثاني
ما يطلق عليه لفظ الوجود ولما كان الاول يستلزم المدعى حمله على المعنى الثاني واجاب
بجنبه **قوله** لو يعلم الخ ويعلم بالضرورة ايضا ان بين المعدوم والمعدوم من الشركة في السلب
في الاعيان ما ليس بين الموجود والمعدوم في الاعيان فالعدم ايضا مشترك **قوله**
لم يتميز الواجب عن الممكن اي يصدق الواجب والممكن على شيء واحد باعتبار الوجود
ولا يكون قسيم الموجود اليهما قسمة عقلية وكون الشيء موجودا بوجودين والكل
ممتنع لكن توقف القسمة عليه ينافي كونها عقلية وبه يسقط الجواب **قوله** وهذا التحقيق
لعله اراد ان اثبات المعنى العام للوجود ثم تخصيصه ببعض الموجودات بتحقيق نفسه
وانحفظ من نفي هذا المعنى بالكلية **قوله** فانحصر الخ الاحتمالات العقلية ههنا تسعة
والمذاهب ثلثة وليس المراد بعينية الوجود وزيادته الوجود حمله على الموجود حملا اوليا

وانتفاء

وانتفاء هذا الحمل كما هو المشهور ضرورة انه لا يتصور ان يكون مفهوم الوجود عين حقيقة
الواجب او الممكنة بل المراد منها حمله عليه حملا بالذات وحملا بالعرض والحمل بالذات
ان يكون مصداق الحمل نفس ذات الموضوع من حيث هي والحمل بالعرض ان يكون
مصداق الحمل خارجا عنه وهو اما ان يكون ذات الموضوع مع حيثية ماخوذة
فيها كما في حمل الوجود على تقدير كونه زائدا او اما ان يكون ذات الموضوع
مع ملاحظة مبدا المحمول كما في حمل الاوصاف العينية واما ان يكون ذات
الموضوع مع ملاحظة امر آخر مباين لها ومقابلته منها كما في حمل الاضافات
واما ان يكون ذات الموضوع مع ملاحظة امر زائد لعدم مصاحبته لها كما
في حمل العدميات فمصداق حمل الوجود على تقدير العينية ذات الموضوع من
حيث هي وعلى تقدير الغيرية ذاته مع حيثية زائدة عليه كحيثية استناده الى
الجاعل وحيثية صدور الاثر ويقرب من ذلك ما قيل ان محل النزاع هو الوجود
بمعنى مصدر الآثار وبتحقيق هذا ظهر لك انه لا يلزم من اشتراك الوجود بحسب
المعنى نفي عينيته ومن اشتراكه بحسب اللفظ اثباتها فما وقع عن المحقق قبل من
ان القائلين بالاشتراك اللفظي هم القائلون بالعينية وعن المحقق الطوسي في
التجريد من تفريع نفي العينية على اثبات الاشتراك المعنوي محل نظر فاتقن ذلك فان بسط
تفصيله **قوله** والثاني حاصله ان يجوز ارتفاع النقيضين في المرتبة فان كل
يرجع الى ارتفاع المرتبة عن النقيضين فسلب الوجود والعدم في مرتبة الذات والذات
ترجع الى سلب الذات الذاتية عنهما وهو ليس بمستحيل فان نفي العينية والجزئية عن احد
النقيضين لا يستلزم اثباتها للنقيض الآخر فالماهية اذا نظر اليها الوجود

[illegible]

واذا انضم اليها العدم لصار معدومة ولا يلزم ههنا ارتفاع النقيضين لان اجتماع النقيضين
وفيه نظر دقيق وهو ان نقيض الوجود في المرتبة سلب الوجود فيها على طريق نفي
المقيد لا النفي المقيد فقولنا الماهية من حيث هي ليست موجودة نقيض لقولنا الماهية
من حيث هي معدومة مع ان استحالة ارتفاع النقيضين ليست بحسب ظرف دون
ظرف كما يشهد به الفطرة السليمة كيف وارتفاعهما في ظرف يستلزم اجتماعهما في ذلك
الظرف والقول بان ارتفاع النقيضين في المرتبة يرجع الى ارتفاع المرتبة عنهما
مع كونه من قبيل اشتباه مصداق القضية بمرجعها ساقط لان الكلام في سلب
السلب الثابت فسلب النقيضين في المرتبة يرجع الى سلب المرتبة عن احدهما وسلب
سلبها عنه وهو ظاهر الفساد ضرورة امتناع خلو الشيء عن كونه ذاتيا وعن
ذاتية فالصواب في الجواب ان يقال الماهية من حيث هي معدومة ولا يلزم عند
انضمام الوجود اليها اجتماع النقيضين لان نقيض الوجود في مرتبة العارض
سلب الوجود في هذه المرتبة لا سلب الوجود في مرتبة الماهية هكذا ينبغي ان يحقق
تحقيق المقام وتفصيله ان شاء الله تعالى قوله ولخفائه لا يخفى انه انما يلايم الدليل
على الصدر المذكور في شرح التجريد وهو هكذا الوجود لو كان زائدا فاما ان
يقوم بالماهية الموجودة او بالماهية المعدومة لعدم الواسطة وكلاهما محال
اما الاول فلاستلزامه ان يكون الماهية موجودة قبل وجوده واما الثاني
فلانه يلزم اجتماع النقيضين لا يقال الوجود من المعقولات الثانية وهي تعرض
للمعقولات الاولى في الذهن فيلزم ان يكون الماهية موجودة قبل وجودها
لانا نقول كونه من المعقولات الثانية يستدعي كون الذهن ظرف العروض لا كون

الوجود

مطلب شبهة مع

تحقيق

نقض

الوجود الذهني قيد المعروض وشرط العروض حتى يلزم وجود الماهية قبل وجودها
قوله قيام الصفة الثبوتية الخ الثبوت معان الاول ما لا يكون السلب جزء المفهوم
والثاني ما من شانه الوجود الخارجي والثالث الموجود الخارجي والمراد ههنا
المعنى الاول لان الوجود امر اعتباري وقيد الصفة بالثبوتية احترازا عن محمول
سالبة المحمول فانه عند المتاخرين لا يستدعي وجود الموضوع وخروج محمول
المعدولة المستدعي لوجود الموضوع بالاتفاق لا يضر المقصود والتحقيق ان طبيعة
الاتصاف من حيث هي يستدعي تحقق الموصوف مطلقا والاتصاف الخارجي يستدعي
تحققه في الخارج والاتصاف الذهني يستدعي تحققه في الذهن واما الصفة فهي
بخصوصها ولا بخصوصها بمعزل عن هذا الحكم وتفصيله ان طبيعة الاتصاف يستلزم
ثبوت الشيئين في ظرف ما على سبيل الوقف وخصوص الاتصاف الانضمامي يستلزم
ثبوتهما في ظرف الاتصاف على سبيل الوقف وخصوص الاتصاف الانتزاعي يستلزم
ثبوت الموصوف في ظرف الاتصاف وثبوت الصفة في ظرف ما على سبيل الوقف
فاتصاف الوجود لكونه وصفا انتزاعيا يستلزم ثبوت الموصوف الذي هو نفس
الموجود فلا يلزم كون الشيء موجودا مرتين ولا تقدم الشيء على نفسه وليت
هذا في مرتبة الحلول واما في مرتبة الحمل فمطلق ثبوت الشيء للشيء يتاخر عن ثبوت
المثبت له ولا محذور فيه لان المحمول متاخر عن مبدئه فان قيل ثبوت المحمول
للموضوع مفاد العقد في الهلية المركبة لا في الهلية البسيطة لان وجود الشيء هو نفس
موجوديته وليس وجودا في الموضوع بل وجود الموضوع فليس ثبوت الغير فضلا وجوده
من ان يستدعي ثبوت المثبت له قال الشيخ في التعليقات وجود الاعراض في نفسها

هي وجودها في موضوعاتها سوى العرض الذي هو الوجود لما كان محتاجا
لما احتاجتا الى الوجود حتى يكون موجودا واستغنى الوجود عن الوجود حتى
يكون موجودا لم يصح ان يقال وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه بمعنى
ان للوجود وجودا كما يكون للبياض وجودا بل المعنى ان وجوده في موضوعه
هو بعينه وجود موضوعه **قلنا** لا يلزم من ان لا يكون وجوده في نفسه وجوده في
الموضوع ان لا يكون له وجود في الموضوع كيف وقيام الوجود بالماهية ضروري
وقد ذهب الشيخ الرئيس وغيره من القدماء الى ان كل قضية مركبة من ثلثة اجزاء
الطرفين والنسبة والمتأخرون الى ان كل قضية مركبة من اربعة اجزاء بناء
على اعتبارهم النسبة التقييدية وبالله التوفيق ومنه الوصول الى التحقيق **قوله** فيلزم
كون الشيء الخ **اورد عليه** انه يجوز ان يكون لذلك الشيء وجودان احدهما خارجي
والآخر ذهني ويكون ثبوت الوجود الخارجي موقوفا على وجوده في الذهن
وثبوت وجوده في الذهن موقوفا على وجوده في ذهن آخر وهكذا فلا يلزم
الا التسلسل في الوجودات وهي منقطعة بانقطاع الاعتبار واما التسلسل في الاذهان
وهي غير مرتبة واجيب بانه يعلم ان الحاصل في الخارج غير الحاصل في الذهن بحسب الحقيقة
وان كانا متحدين بحسب الحقيقة النوعية وكذا الحاصل في الذهن والحاصل في ذهن
آخر ولا شك ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت شخص المثبت له لا ثبوت ما هو من
نوعه وقد يجاب بان ثبوت الوجود في كل ظرف فرع وجود الموصوف
في هذا الظرف فلا بعد كون احدهما في ظرف والآخر في ظرف آخر واعترض عليه
بان ثبوت الوجود الذهني الذي هو في ذهن كان في ذهن آخر فكان فرعا على

للوجود

للوجود في الذهن الآخر والحاصل ان اتصاف الماهية بالوجود في ذهن زيد فرد من
تجرد مثلا بان يكون ظرف الاتصاف ذهن بكر وظرف الوجود ذهن زيد فرع
الوجود في ذهن بكر وهكذا الى غير النهاية ولا يخفى انه قليل الجدوى لان
ظرف الاتصاف ليس مغايرا لظرف الوجود كيف والشيء اذا حصل في الذهن
لا يمكن ان يحصل فيه بالوجود في ذهن آخر ضرورة ان معنى الوجود هو المعنى
المصدري **فان قلت** انه جعل ظرف اتصاف الماهية بالوجود الملاحظة دون الذهن
والخارج كما نقل عن بعض المحققين سهل الامر لان ثبوت الشيء للشيء في الملاحظة
لا يستدعي الا ملاحظة المثبت له فانه عبارة عن ملاحظة ثبوت الشيء للشيء **قلت**
بل لا يسهل الامر فان الكلام في المطابق بالفتح لا المطابق بالكسر فتامل **قوله**
لان جميع الخ هذا مبني على ان العلة الخارجية للمجموع علة لكل جزء منه كما سيأتي
في موضعه فلا يرد انه ان اريد بالجميع المجموع من حيث المجموع فنختار ان الوجود
الذي علته هو الوجود الداخل فيه وان اريد به كل واحد فلا نثبت وجوب عدم
هذه الوجودات اذ المفروض ان كل واحد منها مسبوق بواحد منها **قوله** الوجه
الثالث الخ **فان قيل** هذا الوجه يدل على ان لا يكون شيء من الاعراض زائدا كان
السواد مثلا لو كان زائدا لكان له سواد آخر لامتناع ان يكون الاسود منفك الكلام
اليه **قلنا** مقصود المستدل ان الوجود الحقيقي الذي ما به الموجودية لو كان زائدا
لكان له وجود آخر لامتناع ان يكون معدوما مع ان الشخص بالذات انما هو بين
الوجود والعدم فاذا كان السواد لا اسود لا يلزم اتصاف الشيء بنقيضه حقيقة
فان قلت الوجود على رأي من قال بعينيته متعدد وكذا العدم فاذا كان

الوجود معدوما لا يلزم اتصافه بنقيضه بل اتصافه بنقيض وجوده الذي هو عينه
قوله عينية الوجود لا يستلزم تعدده ولا تعدد العدم كما سبقت الاشارة اليه مع ان
المقدر زيادة الوجود لا عينيته وفيه ما فيه الآن لكن هذا الوجه مبني على ان
الوجود معنى كما هو المشهور من القائلين بزيادته فلا يعقل قوله واما حمل او
ان التناقض بين امرين انما هو باعتبار الصدق على امر آخر من جهة واحدة فيتحقق
التناقض بين المشتقين كما يتحقق بين مبدئيهما كالموجود والمعدوم ويمكن ان يكون
لشيء واحد نقيضان احدهما باعتبار حمل الاشتقاق والآخر باعتبار حمل المواطاة
كالوجود فان نقيضه بالاعتبار الاول العدم وبالاعتبار الثاني اللاوجود ويجوز
صدق احد النقيضين على الآخر مواطاة بان يصدق عليه حملا بالعرض كاللاجزئي
لا جزئي واللامفهوم مفهوم وصدق كل من النقيضين على كل منهما من جهتين بالحمل
العرضي كمفهوم كل من الموجود والمعدوم اذ يصدق على الموجود من حيث انه موجود
في الذهن والمعدوم من حيث انه معدوم في الخارج وصدق النقيضين باعتبار حمل
المواطاة وحمل الاشتقاق على امر آخر كما يقال انه لا وجود وموجود ومما ينبغي ان
يعلم ان طائفة من المفهومات محمولة عليها نقائضها بهذا الحمل كاللامفهوم والجزئي
والممكن الخاص ونظائرها ولا يتوهم ان عدم العدم من هذا القبيل لان العدم
الذي هو نقيضه محمول عليه بالحمل الذاتي لان العدم حصة من العدم المطلق نوع
لها بل نقيضه ليس محمولا عليه اصلا لان نقيضه هو عدم العدم لا العدم الذي هو
نقيض الوجود وهكذا يكون كل مرتبة شفعية نقيضا للمرتبة الوترية التي فوقها
الا انه لو كان العدم الذي يضاف اليه العدم في عدم العدم هو العدم المطلق لاح

من عدم

من عدم العدم فكان عدم العدم اعم من عدم عدم العدم الذي هو نقيضه ومحمولا
عليه بالعرض لكن بهذا الاعتبار صار اعم من نفسه وكان محمولا على نفسه بالعرض
فكان من قبيل حمل المعنى الواحد على النقيضين ويمكن وضع ضابطة كلية ههنا بان
كل كلي هو مع نقيضه شامل لجميع المفهومات ضرورة امتناع ارتفاع النقيضين
ومن جملتها نفس هذا الكلي فيجب ان يصدق هو او نقيضه عليه فان كان مبدأه
مكرر النوع فهو محمول على نفسه والا فنقيضه محمول عليه اما الاول فلان عروض
الشيء للشيء يستلزم عروضه للمشتق منه من حيث انه مشتق منه وعروض مبدأ الاشتقاق
لامر يستلزم حمل مشتقه عليه واما الثاني فلانه لو لم يكن كذلك لكان محمولا على نفسه لامتناع
ارتفاع النقيضين وحمل الشيء على نفسه يستلزم عروض مبدأ الاشتقاق لها وهو
يستلزم عروضه لنفسه فيكون مكرر النوع وهو خلاف المفروض فتفكر فيه فانه حقيق
وتدبر فيه فانه دقيق قوله وان سلم ان لا ثبوت للوجود القائم بالغير يمتنع ان يكون له
وجود هو عينه لان قيامه بالغير يستدعي الاحتياج لانا نقول العينية تنافي
الاحتياج اذا كان الوجود قائما بنفسه اما اذا كان قائما بغيره فلا تنافيه
بل تؤكده والتحقيق ان الوجود بالمعنى المصدري امر اعتباري متحقق في نفس الامر بمعنى
ما به الموجودية موجود بنفسه بل هو واجب لذاته وذلك لان معنى كون الشيء اعتباريا
متحققا في نفس الامر ان يكون موصوفه بحيث يصح انتزاعه عنه فههنا ثلثة امور الاول
المنتزع عنه وهو الماهية من حيث هي والثاني المنتزع وهو الوجود بالمعنى
المصدري والثالث منشأ الانتزاع وهو الوجود بمعنى ما به الموجودية
وهو الوجود القائم بنفسه الواجب لذاته لانه ليس قائما بالماهية على وجه الانضمام

والا يلزم تاخره عن وجود الموصوف ولا على وجه الانتزاع والا لزم خلو انتزاع
الوجود المصدري انتزاع آخر بل انتزاعات غير متناهية فافهم فالحق ان نفس ذلك
قوله بما يتضح تحقيق المقام ان حقيقة الوجود ليس ما يفهم منه من المعنى المصدري
لان هذا المعنى يتحقق باعتبار العقل وانتزاع الذهن وحقيقته متحققة مع قطع النظر
عن فرض الذهن واعتبار المعتبر كما يشهد به الضرورة العقلية فمفهوم الوجود
مغاير لحقيقته وتلك الحقيقة على ما يحكم به النظر الدقيق منشأ لانتزاع هذا المفهوم
ومصداق لحمله ومطابق لصدقه وهي في الممكن زائدة لانه موجود بغيره فمصداق
حمل الوجود عليه امر زائد عليه وفي الواجب عين لانه موجود لذاته فمصداق حمل
الوجود عليه نفس ذاته من غير اعتبار امر آخر فالواجب سبحانه وجود خاص قائم
بذاته وذاتية محضة لا ماهية له فان الماهية هي الحقيقة المعراة عن الاوصاف في
اعتبار العقل وهو سبحانه منزه عن ان يلحقه التعرية وان يحطه الاعتبار وحول
حول ذلك ما قيل ان في الممكن الوجود المطلق وحصته والوجود الخاص زائدة
وفي الواجب الاول والثاني زائدتان دون الثالث لاستحالته هناك لان عين
الذات تنوب منابه في كونه مصداق الحمل وما قيل ان محل الخلاف هو الوجود
بمعنى مصدر الآثار والوجود الحقيقي الذي هو الموجودية قوله والا لكان ما
ذهب اليه المتاخرون من ان الوجود قائم بذاته وموجود بنفسه وغيره موجود
لانتسابه اليه واطلاق الموجود عليه كاطلاق المشمس على الماء المسخن بالشمس فهو على
تقدير ان يكون وجود الواجب عينه قوله فان علة [illegible] اراد بالعلة العلة الموجودة
في الخارج لان الموجود الخارجي والامر الاعتباري في الاحتياج الى العلة الموجدة

مطلقا

مطلقا ويرد عليه ان الكلام في الوجود الحقيقي وهو ليس امرا اعتباريا كما [illegible]
اليه قوله وجوابه لا يخفى ان العلة يجب ان يكون لها نحو من التحقق كما يشهد به الضرورة
كيف والعلية من العوارض التي يتوقف ثبوتها على ثبوت المثبت له والواجب
لو كان علة لوجوده لكان متقدما عليه بالوجود الخارجي لا بالوجود الذهني
لتقدمه على الاذهان كلها واما تقدم الماهية الممكنة على وجودها فتقدم آخر
وراء التقدمات المشهورة وهي نفس المعلول اما باعتبار ذاتها او باعتبار اتصافها
بالوجود وكذا تقدم الاجزاء المحمولة فانها من حيث انها اجزاء علة للكل
ومتقدمة عليه بالوجود ضرورة ان جزء الموجود موجود ومن حيث انها محمولة
متقدمة عليه لا على نحو التقدمات المشهورة قال ما قد انتزل الجنس متقدما على نوعه
لا لكونه جزءا له ليكون تقدمه عليه بالطبع اذ هو من حيث انه جزء لا يحمل على كله
والجنس يجب ان يحمل على نوعه ولا لكونه في زمان او في مرتبة عقلية او حسية
اذ جنس الشيء لا يجب ان يكون فوقه جنس ولا لكونه اشرف وكذا استدل
على هذا المطلب بان الواجب لذاته ليس معدوما في مرتبة ذاته واذا كان الوجود
زائدا عليه يلزم ذلك وبان مصداق الحمل لو كان مغاير الذات لكان
ممكنا لذاته فافهم قوله لانا نقول اه يعني لو سلم معنى التقدم بهذه الحيثية فلا
شك انها ثابتة للمقوم قبل ان يوجد قوله وهو العلة القابلة قد عرفت
ان العلة مطلقا يجب ان يكون متحققة قبل تحقق المعلول فمستفيد الوجود
علة قابلية له كيف واثر الجعل هو اتصاف المستفيد بالوجود من حيث
انه مرآة لملاحظة الطرفين وغير مستقل بالمفهومية فكل من الطرفين كان

معتبرا في جانب المعروض وان كان اجزاء المستفيد معتبرة في جانب العلة بناء
على انه معتبر في جانب المعرض من حيث الاجمال وقد عرفت ان مقوم
الماهية من حيث انه مقوم يجب ان يكون موجودا نعم يمتنع ان يكون الوجود
قيدا للمقوم لكن يجب ان يكون بشرط التقويم قوله والا لامتنع الخ الحكم بامتناع
خلو الماهية عن احد الوجودين فلا يمكن الجزم بالتقويم مع التردد في الوجود
قوله فلان الوجود اه لا يخفى ما فيه فالاولى ان يستدل على نفي العينية بما
استدل به على نفي الجزئية قوله فلانه الخ قد تفطنت آنفا بان محل الخلاف
هو حقيقة الوجود فتلك الحقيقة اذا كانت عين الممكن او جزئه كان حمل
الوجود عليه واجبا لكونه مصداق الحمل وحمل العدم عليه ممتنعا لامتناع
اجتماع النقيضين والنص يمكن يتعلق الجعل بكون الممكن موجودا وعلى تقدير
ان يكون الوجود عين الممكن او جزئه لا يمكن لامتناع تخلل الجعل بين الشيء
وذاتياته ثم لا يخفى ان هذا الدليل وما يقرب منه لا يجري في الاعراض
لان وجود العرض هو بعينه وجوده في الموضوع وعينية هذا النحو من
الوجود لا ينافي الامكان بل يؤكده كما نبهت عليه سابقا قوله الوجه
الكلام في ان ذات الممكن لا ينوب مناب وجوده الخاص كما يستفاد الاشارة
اليه ولا شك ان الشك في الوجود لا ينافي العينية بهذا المعنى قوله والكلام
في الوجود المطلق اي في الوجود المطلق لان الكلام ليس في الوجود
المطلق ولا في مطلق الوجود بل في الوجود المطلق كما يظهر بالتأمل
قوله فان الشعور بالشيء الخ بيان ذلك ان التصور يطلق على معنيين احدهما

وهو الامر سواء كان موجودا في الخارج او في الذهن منه عفي عنه

حصول

حصول الصورة في الذهن وثانيهما الصورة الحاصلة فيه والمراد ههنا هو الاول
ولا شك ان التصور بمعنى حصول الصورة مما يشك فيه ولذا انكره المتكلمون فان
الشعور بالشيء لا يستلزم الشعور بحقيقة هذا الشعور وان سلم فلا يستلزم التصديق
بثبوته له بل نقول حصول الصورة في الذهن وجود رابطي والوجود الذهني
من قبيل وجود الشيء في نفسه فالوجود الذهني ليس بعين التصور قوله والظاهر موجه عليه
انه لا يدل على زيادة الوجود الذهني على الماهية التي لا ينفك عنها الوجود
الذهني مع انه انما يتم اذا كان المراد بالوجود الذهني الوجود في الاذهان
السافلة فقط قوله اذ يتوجه عليه اه الظاهر ان الكلام بعد تسليم الوجود الذهني
نعم يتوجه عليه انه لا يدل على زيادة الوجود الخارجي على الماهية التي لا ينفك عنها
الوجود الخارجي ولكن ان يقول الماهية من حيث انها موجودة في الذهن ليست موجودة
في الخارج ومن حيث انها موجودة في الخارج ليست موجودة في الذهن فيكون كل
من الوجودين زائدا عليها قوله قال بعض الفضلاء اه قد جوز بعضهم ان يحمل
التعقل على التصديق وهو لا يحمل على الرد بحيث التكلف قوله بل لانا اه على هذا التقدير
يستدرك ذكر تعقل الماهية ولكن ان يقرر هذا الدليل بان التعقل اي التصور فقط
يتعلق بالماهية دون الوجود والتصور مع الشك يتعلق بالوجود دون الماهية فالوجود
لا يكون نفس الماهية بالضرورة قوله ولانا اه يعني لانا نعلم ان شيئا من الماهيات معقولة
بالكنه التفصيلي ولا نتصور بعض الماهيات بالكنه الاجمالي مما لا شك فيه قوله
والاظهر الخ لا يخفى ان قولك السواد موجود على هذا التقدير لا يكون صحيحا
لا صحيحا غير مفيد وكان هذا المستدل اخذ محل الخلاف الموجود دون الوجود

معنيه

قوله والاول لطابع لا يخفى ان محل الخلاف ليس ما يطلق عليه لفظ الوجود بل مراد
الشيخ الاشعري من عينيته هو بعينه مراد الحكماء الا انهم جعلوهما من خواص الواجب
ومناط الواجبية والشيخ الاشعري جعلهما من خواص الموجود ومناط الموجودية
صرح بذلك كثير من الاعلام كشارح الصحايف وشارح المقاصد قوله لكان اعم
الذاتيات فان قلت لا حاجة الى ذلك بل يكفي ان يقال لو كان الوجود جزءا
للماهيات لكان لها جزء وكان الوجود جزء له فينقل الكلام الى جزء آخر منه
وهكذا فيلزم ترتب الاجزاء الى غير النهاية قلت تقرير هذا الوجه بهذا اشارة
الى ان الوهم يذهب الى جزئية الوجود بان يكون جنسا او مثل الجنس ثم على
هذا التقدير يلزم ايضا كون الوجود جزء الشيء وجزء جزئه بمراتب غير متناهية
وكون الشيء جزء لنفسه وجزء لجزئه كذلك والحق ان نفي جزئية الوجود اجلى من
هذه المقدمات قوله اذ المركب اعترض عليه بعض المحققين بان المركب العقلي اذا
وجد في الذهن بوجود واحد اجمالي لا يتصور انتهائه الى البسيط لاشتمال المركب على
ذلك التقدير ذهنا وخارجا واذا حلله العقل لا يلزم انتهائه اليه لجواز ان
تقف التحليل عند حد كما في تجزي المتصل الواحد واجزائه المقدارية ونحن نخبر
بان المراد من المركب والبسيط ههنا غير المتصل الواحد واجزائه المقدارية
فالمركب الخارجي على تقدير انتهائه الى ما هو بسيط في الخارج ينتهي الى البسيط
لان التركيب العقلي يستلزم التركيب الخارجي واطلاق المركب العقلي على البسيط الخارجي
من قبيل المسامحة وتشبيه العوارض بالمقومات قال الشيخ في التعليقات اجزاء حد البسيط
تكون اجزاء للحد لا للقوام وهو شيء يفرضه العقل واما هو في ذاته فلا جزء له

قوله لان البسيط الخ قال بعض المحققين لمانع ان يمنع كون البسيط الحقيقي مبدءا
المركب مطلقا فان القدر الضروري هو ان المركب لا بد له من اجزاء يتقوم
بها واما انتهائها الى ما ليس بمركب اصلا فليس بضروري فان الكثرة لا بد فيها
من الواحد العددي لا من الواحد الحقيقي لجواز اشتماله على آحاد آخر وهكذا
فالاولى ان يتمسك ببرهان التطبيق وايضا نعلم ان المركب الخارجي العددي
صفته منحصرة في العدد وواجزائه وجدان البسيط والمركب الخارجي الغير العددي
لا بد له من الجزء الصوري البسيط بحسب الخارج والا لم يكن المركب فعلية
لانه اذا فرض فعلية الجزء الصوري لجزء آخر كان فعلية المركب الحقيقة بهذا
الجزء لا بالجزء الاول ثم ان فرض فعلية هذا الجزء لجزء آخر كان فعلية المركب
بهذا الجزء لا بالجزئين الاولين وهكذا فلو لم تكن الاجزاء الصورية منتهية الى
الجزء الصوري الذي فعليته بنفسه لم يكن للمركب فعلية وايضا على ذلك التقدير
لا يكون في المركب جزء بالقوة بل يكون جميع اجزائه بالفعل فيكون كل جزء منه
غير قابل للقسمة فتدبر قوله فانه لا يخفى ان الجوهر والعرض قسمان للموجود
الخارجي والوجود امر اعتباري والامر الاعتباري جاز ان يكون جزءا عقليا
للموجود الخارجي بناء على تحقق الكلي الطبيعي واما ما ذكره قدس سره فظاهر السقوط
لاندراج المفهوم والمعلوم ونحوهما تحت المتصف بهما والحق ان المعنى لو صح
سواء كان عرضا او لا يمتنع ان يكون جزءا لمحمولها الجوهر قوله وفيه بحث لاحتمال
ان ما ذكره المصنف انما يدل على ذاتية السواد والوجود والتي افرادهما
لا يتم لانه لو تم لكن يدل على عدم امتيازهما في الخارج وهو يحصل بما ذكر

يكون للوجود هوية خارجية وفيه نظر لانه اذا لم يكن للوجود هوية خارجية لا يكون
له هوية اصلا لانتفاء الوجود الذهني عند المتكلمين مع ان البديهة حاكمة على الصدق
على الآخر الا ان يراد المصير الى اتحادهما بحسب العينية والصدق فانه ليس في الخارج الا
السواد والعقل ينتزع الوجود عنه لانا نقول هذا مع انه بعيد عن عبارة المطلب يأبى
عنه الوجوه التي يعللها عن سبح الاشعري من اتحاد الوجود والماهية حمله عليها حملا بالذات
قوله بل هي من المعقولات الثانية اه اعلم ان المعتبر في المعقولات الثانية امران الاول
ان يكون الذهن ظرف العروض لا ان يكون الوجود الذهني شرط العروض
او قيدا للمعروض والاخر الوجود ونحوه من المعقولات الثانية وهذا معنى قوله
من حيث انها في الذهن واحترز به عن العوارض الخارجية والثاني ان لا يكون
الخارج ظرف العروض ويتفرع عليه ان لا يكون فرده موجودا في الخارج وهذا
معنى قوله الا يحاذي بها امر في الخارج واحترز به عن لوازم الماهية وما يوهم
ان الوجود الواجبي فرد الوجود والاعيان الخارجية افراد الموجود مع انهما
الوجود والموجود من المعقولات الثانية ساقط لان الوجود الواجبي ليس فردا
للوجود المصدري بل للوجود الحقيقي وهو ليس من المعقولات الثانية وافراد
مفهوم الموجود بحسب الحقيقة هي الحصص الاعتبارية دون الاعيان الخارجية
فان قيل الوجود الخارجي من المعقولات الثانية والماهية يتصف به في الخارج فيكون
الخارج ظرفا لعروضه وكذا الكلية والجزئية من المعقولات الثانية مع انهما عوارض
الصور الذهنية من حيث انها صور ذهنية فيكون الوجود الذهني قيدا للمعروض بهما
قلنا ليس في الخارج الا الماهية ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنها الوجود و

فيلاحظ

فيلاحظ الماهية معراة عن الوجود ويصفها به فيكون الماهية معروضة للوجود
في هذه الملاحظة وهي من مواطن نفس الامر نعم ربما يطلق الاتصاف على كون
الماهية ظرفا بحيث يصح انتزاع الوصف عنها لكنه في الحقيقة ليس اتصافا ثم
حيثية كون الشيء صورة ذهنية مغايرة لحيثية كونه موجودا ذهنيا والاول غير
مستلزمة لها فان الاولى حيثية حصول الشيء في الذهن والثانية حيثية وجوده
في نفسه مع ان في المعقول الثاني عدم اعتبار شرطية الوجود الذهني للعروض
وقيديته للمعروض لا اعتبار عدمهما وبما قررنا ظهر لك ان ظرف اتصاف الماهية
بالوجود الملاحظة دون الذهن والخارج وان المعقولات الثانية تشمل المعاني
والمبادي وان القضايا المعقودة بها كلها ذهنيات هذا وتفصيل المقام
يستدعي بسطا في الكلام **قوله** لوجوه لح ان كان المدعى نفي العينية الوجود
الحقيقي الذي هو محل الخلاف فهذه الوجوه لا يدل عليه وان كان نفي العينية
الوجود المصدري الذي ليس وجوده في الخارج فهو بديهي اولى الاحتياج الى
التنبيه فضلا عن الاستدلال **قوله** الا ان يثبت لح قد سبق منا تحقيقه ولا بأس
بان نزيده بيانا فنقول ان النظر الجلي يحكم بان حقيقة الوجود ليست معنى مصدريا
بل امرا آخر والنسبة بينهما نسبة مفهوم الشيء وحقيقته ونسبة المعبر به والمعبر عنه باعتبار
آخر ثم بعد دقيق النظر يظهر ان ليس في الخارج مثلا الا ذات الشيء من حيث يصح
انتزاع مفهوم الوجود عنه والعقل بضرب من التحليل ينتزع عنه الوجود ويصفه
ويحمل عليه فههنا ثلثة امور الاول المنتزع عنه والثاني الحيثية التي هي منشأ
الانتزاع والثالث المنتزع اما الاول فهو ذات الشيء وماهيته واما الثاني

باعتبار

ههنا ثلثة امور

فهو تعلق الشيء بالوجود الحقيقي الذي هو موجود بنفسه وواجب لذاته وارتباط
به كما عرفت واما الثالث فهو امر اعتباري وليس افراده الا حصصا ولا يصدق
مواطاة الا عليها ومن جوز ان يكون له فرد غير الحصة فقد اخطأ لكون المعنى
المصدري الانتزاعي لا حقيقة له الا ما يفهم منه عند انتزاعه وذلك المفهوم
لا يحمل على ما يغايره الا اشتقاقا كما يشهد به الفطرة السليمة وهذه الامور الثلثة
كلها محققة في الممكن واثنان منها في الواجب فانه ذاته تعالى منشأ الانتزاع
ومصداق الحمل وبما تلونا انكشف لك ان الامر هيهنا ليس كما زعمه كثير من المتاخرين
من ان فرد الوجود المصدري عين الواجب كيف ولو كان كذلك لكان حمل
المعنى المصدري عليه مواطاة صحيحا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا قوله للمناقشة
وذلك لان القول بثبوت فرد للوجود غير حصته سند لمنع تساوي وجودي
الواجب والممكن وهو اخص منه لجواز ان يكون وجود الواجب امرا آخر غير فرد الوجود
المصدري وحصته قوله فانه في وجود الواجب لا يذهب عليك ان التشكيك
على الوجهين اما بالاولوية او الاقدمية او الاشدية او الزيادة والنقصان
والوجود انما يقبل التشكيك على الوجهين الاولين دون الاخيرين قال الشيخ
في الشفاء الوجود بما هو وجود لا يختلف بالشدة والضعف ولا يقبل الاقل
والانقص وانما يختلف في ثلثة احكام وهي التقدم والتاخر والاستغناء والحاجة
والوجوب والامكان ثم تشكيك الوجود انما هو بالقياس الى صدقه على الموجودات
دون الوجودات فتشكيكه لا ينافي ان يكون ذاتيا لافراده كما مر قوله فلم
لا يجوز اه قد عرفت انه لا يجوز قوله فنقول اه لا يقال الوجوب يقتضي الوجود

الذي

الذي به الموجودية وهو الوجود الخاص لا الوجود المطلق لانا نقول الواجب
ما يقتضي الوجود المطلق لا الوجود الخاص والا يلزم ان يكون الزمان وغيره
مما يقتضي الوجود الخاص من الواجب فان قلت العام مقدم على الخاص وعلى تقدير اقتضاء
الخاص العام يلزم تاخره عنه ضرورة تقدم المقتضي على المقتضى قلت يكفي التغاير
بين الشيئين في التقدم والتاخر باعتبارين مع ان العام مطلقا ليس مقتضى بل العام
الذاتي فان قيل الوجود الخاص في الواجب فان الوجود العام لا يمكن ان يتقدم
عليه لامتناع ان يتقدم عليه غيره قلت العموم والخصوص من عوارض الصور الذهنية
من حيث انها صور ذهنية والحقيقة الى رتبة لا يتصف بهما والتحقيق ان الواجب هو
الوجود المتأكد البحت القائم بذاته المعرى عن القيود والحيثيات وهو بذاته منشأ
لانتزاع مفهومي الوجود والوجوب ومصداق حملهما وليست حيثية الوجود
ولا حيثية الوجوب مغايرة لذاته تعالى فوجوبه الحقيقي عينه كما ان وجوده
الحقيقي كذلك قال الشيخ في التعليقات الوجود من لوازم الماهيات لا من مقوماتها
لكن الحكم في الاول الذي لا ماهية له غير الانية يشبه ان يكون الوجود حقيقية
اذا كان على صفة وتلك الصفة هي تأكد الوجود وليس تأكد الوجود وجودا
تخصص بالتأكد بل هو معنى ابهم له تعبير عنه بتأكد الوجود قوله فلذا اه حاصله
المراد بالاقتضاء الوجوبي تقتضي الوجوب اقتضاء التام واقتضاء وجودات الممكن
بعارضها اقتضاء ناقص لتوقفه على غيرها ولك ان تقول وجودات الممكنات ان
كانت حصصا فلا عروض للمطلق الا عروض حصصه فاقتضاء الوجود الخاص
عروض الوجود المطلق له يرجع الى اقتضاء الحصة عروض الحصة لها وهو سفسطة

وان كانت افرادا والوجود المطلق عارض لها فكانت موجودة في الخارج
فان معروض الوجود موجود بالضرورة مع ان المراد بالاقتضاء ههنا اقتضاء
الذات من حيث هي واقتضاء الوجودات ليس كذلك لانها تقتضي عروض الوجود
المطلق من حيث انها افراده ثم لا يخفى ان هذا السؤال مبني على ظاهر هذا
التفسير فانه اذا كان المراد منه اقتضاء الذات كونها موجودة لا يرد ذلك لان
الوجودات تقتضي كونها وجودا لا موجودة قوله بل يصح عليها اي يصح على كل فرد
بالنظر الى الطبيعة ما يصح على الآخر اليها والمراد بالصحة الامكان العام فما يصح بالنظر (بالنظر)
الى الطبيعة اعم مما يلزم بالنظر اليها بل بينهما تعاكس بحسب العموم والخصوص لان
لان الصحيح من حيث انه صحيح لازم ثم لا يخفى ان هذه المقدمة مأخوذة في الوجه الاول
والثاني لكن ردا على سبيل الالزام قوله لا شبهة له لا يذهب عليك ان ههنا مقامين الاول
اثبات وجود غير الوجود الخارجي والثاني اثبات انه لا بد في العلم بالاشياء الغائبة
عنا الغير الحاضرة لنا من حصولها في الذهن غير حصولها في الخارج والقول بالوجود
الذهني للمفهومات الاعتبارية دون الاعيان الخارجية كما اختاره البعض القول
بحصول الاشياء باشباحها لا بانفسها كما نقل عن قوم في طرف الاثبات على الاول
وفي طرف النفي على الثاني والشارح المحقق لما رأى ان ادلة المثبت والنافي
منطبقة على الثاني كما ستطلع عليه اختاره في تحرير محل النزاع ثم الظاهر ان ما ذكره
في تفسير الوجودين هو تفسير الوجودين الحقيقيين لان الحيثية التي هي منشأ
الانتزاع هي مصدر الآثار وعلى كل تقدير لا يرد انه ان اريد بالآثار والاحكام
الآثار والاحكام الخارجية يلزم الدور في تعريف الوجود الخارجي وان اريد

الآثار

الآثار والاحكام في الجملة يصدق تعريفه على الوجود الذهني فانه مصدر الآثار في
الجملة اما على التقدير الاول فلان الآثار الخارجية موقوفة على الوجود المصدري الخارجي
لا على الوجود الحقيقي الخارجي واما على التقدير الثاني فلان تعريف الوجود المصدري
لكونه بديهيا تعريف لفظي ومما ينبغي ان يعلم ان معروض الوجود الذهني الماهية من حيث
هي والعوارض الذهنية مترتبة عليها لا الماهية من حيث هي انها مع العوارض الذهنية
كيف ووجودها بهذه الحيثية وجود خارجي فان وجودها من قبيل وجود الشيء لغيره
واتصاف الذهن بها اتصاف انضمامي فتأمل قوله فلا عبرة اه لعل وجه الاشكال
على هذا القائل انه رأى ظاهر ادلة المثبت منطبقا على الخلاف الاول وادلة
النافي منطبقا على الخلاف الثاني اذ اخذ الوجود الذهني بمعنى حصول الشيء في الذهن
فزعم انه يتحقق في الاوصاف الخارجية القائمة بالنفس قوله الاول انا نتصور الخ
تتمته انا نتصور ايضا ماله وجود في الخارج ونحكم عليه باحكام ثبوتية لا من حيث
انه موجود خارجي فلا بد ان يكون له نحو آخر من الوجود والا يلزم انتفاء وجوده
الخارجي ايضا التصور والحكم وايضا اذا كان تصور بعض الاشياء بحصول صورته
في الذهن كان تصور جميع الاشياء كذلك لعدم التفاوت في نحو العلم بالاشياء
الغائبة كما يشهد به الضرورة وربما يستنبط من هذا الوجه وجه آخر وهو انا
نعقل امورا لا وجود لها في الخارج ولا بد في فهم الشيء من تعلق بين العاقل والمعقول
والتعلق بين العاقل والعدم المحض محال بالضرورة فلا بد للمعقول من ثبوت
واذ ليس في الخارج فهو في الذهن قوله الذهني الوجود الذهني هو وجود الشيء في نفسه
وهذا الوجه يدل على ان لهذه الامور وجودا سواء كان من قبيل وجود الشيء

في نفسه او وجود الشيء لغيره لانا نقول هذه الامور باعتبار ذواتها كان وجودها
في نفسها وباعتبار اقترانها بالعوارض الذهنية كان وجودها لغيرها فان قلت
يلزم على ذلك التقدير ان يكون لشيء واحد بالقياس الى الذهن الواحد وجودان
قلت يجوز ان يكون لشيء واحد بالقياس الى الذهن الواحد وجودان باعتبارين
احدهما يحذو حذو الوجود الخارجي في ترتب الآثار والآخر لا يحذو حذوه وبهذا
التفتيش ظهر سر قولهم ان الكلي من حيث هو كلي موجود في الذهن مع انه ما
يحصل فيه يتشخص بالتشخص الذهني وظهر ايضا ان العلم موجود خارجي والمعلوم
موجود ذهني فتامل جدا وسيأتيك فوق ذلك كلام ان شاء الله تعالى قوله
بالحكم اه الحكم يطلق على اربعة معان الاول المحكوم به والثاني وقوع النسبة او لا وقوعها
والثالث التصديق والرابع القضية من حيث انها تشتمل على الربط من المعنيين
والظاهر ان المراد هو الاول ويحتمل الثاني والثالث وعلى الاول لا حاجة الى
تعميم الاحكام بالثبوتية كما اشرنا اليه من ان طبيعة الايجاب يستدعي وجود الموضوع
ولا مدخل لخصوصية المحمول في ذلك بل يجب على الثاني والثالث ايضا لان الحكم والتصديق
السلبيين يستدعيان تميز المحكوم عليه والتميز يجب ان يكون له ثبوت في الجملة
فافهم قوله قلنا اللازم اه قد عرفت ان السالبة يستدعي وجود الموضوع في الجملة
مع ان هذه القضية مع قطع النظر عن رجوعها الى السالبة صادقة كما نقل
بالضرورة فالاولى ان يقال يكفي فيه كون الشيء محكوما عليه ان يكون مفهوما موجودا
فغاية ما يلزم هاهنا اتصاف احد النقيضين بالآخر مواطاة ولا استحالة فيه
كما مر او نقول العقل يفرض الموجود معدوما مطلقا ويحكم عليه فالمحكوم عليه موجود

بحسب الواقع ومعدوم بحسب الفرض وبه يندفع التناقض ان حرر بالنظر الى عقد
الحمل بان المعدوم المطلق لا يخبر عنه لا بالايجاب ولا بالسلب وقد اخبر عنه بعدم
الاخبار فيكون مخبرا عنه وغير مخبر عنه قوله لكان اه وذلك لاشتماله على الاحكام
الايجابية وعلى الممتنعات كاجتماع النقيضين والضدين دون الاول فكأنه
لم يحمل عبارة المصنف عليه لان المصنف حمل قول افلاطون في بحث الماهية على الاول
والحق ان قول افلاطون في بحث الوجود الذهني والعلم محمول على الثاني وفي بحث
الماهية محمول على الاول كما سيأتي فتامل قوله واحضر بذلك اه اعلم ان المتأخرين
اثبتوا هذه القضية وقالوا في تحصيل معناها وفي الفرق بينها وبين السالبة البسيطة
ان في السالبة يحكم بسلب المحمول عن الموضوع وفي السالبة المحمول يرجع الى
ذلك عليه فمعنى السالبة ج ليس ب ومعنى السالبة المحمول ج هو ليس ب وقالوا
في الفرق بينها وبين المعدولة ان فيها اشارة الى حكم معقود بخلاف المعدولة
ولا يخفى ان السلب من حيث انه رابط لا يمكن جزء المحمول مع ان المعتبر في المعدولة
كون السلب جزء المحمول من غير اعتبار امر آخر فهذه القضية على تقدير ثبوتها احد
نوعي المعدولة وبينوا مساواتها للسالبة وعدم اقتضائها وجود الموضوع
بانه اذا صدق سلب ب عن ج صدق على ج انه منتف عنه ب لا انه في نفسه
ليس منتفيا عنه ب فلا يصدق السالبة واذا صدق ان ج منتف عنه ب صدق
سلب ب عنه ونعلم ان بعض الموجبة السالبة المحمول السالبة السالبة المحمول
ويجتمع مع السالبة عند انتفاء الموضوع كما ان السالبة المعدولة يجتمع معها
والحق ان طبيعة الربط الايجابي يستدعي وجود الموضوع من غير ان يكون

المحمول فيه مدخل وطبعه الربط السلبي لا يتوقف عليه كما مر وليس منهما ما هو الا باعتبار
حصول جميع المفهومات في نفس الامر اذ ما من مفهوم الا ويصح عليه حكم ايجابي وفي
فكل ما صدق السالبة صدق الموجبة التي بعض وجود الموضوع في نفس الامر وكذا
العكس باعتبار تعلق التصديق فان كلا منهما بهذا الاعتبار بعض وجود الموضوع
في الذهن فكلما صدقت السالبة صدقت الموجبة التي بعض وجود الموضوع في الذهن
وكذا العكس فتامل قوله ودقيق به المفهوم ما لم يحمل عبارة يمكن على نحو من الوجوه
لان المتبادر منها ان المفهوم متصف بالكلية لان الكلي متصف بالمفهومية ولا ان الحقائق
الكلية موجودة ويمكن الجواب عما اورده على الوجه الخ بان هذه الحقائق محمولة
على افرادها وثبوت الشيء للشيء وان لم يستلزم ثبوت الثابت في ظرف الاتصاف
لكنه يستلزم ثبوته في الجملة كما يشهد به الضرورة قوله والامر الثاني انه الفرق بين
هذا التقرير والتقرير الذي يذكره بقوله وقد يقال بعد اشتراكهما في كون المراد من الحقيقة
ما صدق عليه ان المراد من الحقيقة على الاول الحقيقة التي لا يكون افراد موضوعها
موجودة في الخارج وعلى الثاني الحقيقة الكلية التي لا يكون بعض افراد موضوعها موجودا
في الخارج ولا شك انهما عائدان الى الوجه الاول وقد قرر بعض المحققين هذا الوجه
هكذا لولا الوجود الذهني لم يتحقق هذا القسم من القضية بمعنى انه لا يكون
لاعتباره فائدة فيرتفع هذا القسم بالكلية كما انه لا يتحقق قضية يكون الحكم فيها
على ما هو فرد للموضوع بحسب ما يعم نحوا ثالثا من الوجود الفطري اذ ليس لاعتباره
فائدة ولا يخفى انه لا يخرج عن ضرب من الاقناع اذ للناقض ان يلتزم جواز رجوع
هذا القسم الى القضية الخارجية كما انهم التزموا نفي القضية الذهنية بالكلية لا يتعلق

هذه القضية

هذه القضية يعلم بالضرورة انها مغايرة للقضية الخارجية في ان موضوعها اعم
من موضوعها لانا نقول لهم ان يقولوا المغايرة والاعمية منها بحسب المفهوم
كما في الدائمة والضرورية قوله ويرد عليه هذا مناقشة في المثال قوله واجاب
والتفصيل يمكن ان يجاب بان منشأ الاتصاف هو ان يكون وجود الوصف في نفسه
هو بعينه وجود الشيء لغيره وقد عرفت ان وجود الحاصل في الذهن من حيث هو
من قبيل وجود الشيء لنفسه وان كان من حيث انه مقترن بالعوارض من قبيل وجود
الشيء لغيره واجاب شارح التجريد بالفرق بين القيام والحصول بان حصول الشيء
في الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به كحصول الشيء في الزمان والمكان بل الموجب
للاتصاف به هو قيامه به وهذه الاشياء حاصلة في الذهن لا قائمة به وزعم
ان بهذا الفرق يندفع اشكال آخر وهو انه اذا حصلت حقيقة جوهرية في الذهن
كانت تلك الحقيقة علما وعرضا فيلزم ان يكون شيء واحد علما ومعلوما وجوهرا
وعرضا واذا فرق بين القيام والحصول لا يلزم ذلك لان الحاصل في الذهن غير القائم
به فالحاصل معلوم وجوهر والقائم علم وعرض وانت تعلم ان حصول الشيء في الذهن
عندهم نفس الحلول فيه وليس مثل حصول الشيء في الزمان والمكان الا ترى انهم استدلوا
على بساطة النفس ببساطة الحاصل فيها وليس ههنا امران احدهما معلوم وحاصل
في الذهن والآخر علم وقائم به لان الامر القائم ان كان نفس المعلوم يعود الاشكال
وان كان غيره يلزم ان لا يكون علم علما لان العلم مبدأ الانكشاف وان الشيء اذا
حصل بنفسه انكشف ولا حاجة الى تحصيل ما يغايره ثم لا اشكال في كون الشيء
الواحد علما ومعلوما لتحقق المغايرة الاعتبارية بينهما ولا في كونه جوهرا وعرضا

ولا يخفى عليك ان القول بالعرضية للصورة الجوهرية مناف لحصر العرض في المقولات التسع وان المقولات متباينة بالذات والصواب في الجواب ان يقصد وهم
حصر الاعراض الموجودة في نفس الامر وهو موجود فيها الا ان هيهنا الحقيقة العلمية ليست من حيث هي واما هيهنا من حيث العوارض الذهنية ان يكون كلاما في القيد
والتقييد داخلا والقيد خارجا والتقييد خارجا من الاستبعادات كما لا يخفى على من له ادنى فطنة منه عفى عنه اه سيالكوتي ره

لان الجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع والعرض موجود في الموضوع
كما صرح به الشيخ في الشفاء بل الاشكال انما هو في كون الشيء جوهرا وكيفا
لانهما مقولتان متباينتان يمتنع صدقهما على شيء واحد وانا قلت في حله اذا
حصل الشيء في الذهن يحصل له وصف ويحل ذلك الوصف عليه فيقال كما هو حاصل في
الذهن علم وهذا المحمول ليس بعين الموضوع والا لكان محمولا عليه حال كونه
في الخارج ايضا ضرورة ان الذاتي والذات لا يختلفان باختلاف الوجود فهذا
الحمل كحمل الكاتب على الانسان فالعلم الحقيقي ليس بعين الحاصل في الذهن
بل عارض له فلا يعارض كيف يصدق اسم عليه والمعروض عرض لكونه موجودا
في الموضوع وتابع للموجود في الخارج في الجوهرية والكيفية وغيرهما لاتحاده معه
وبهذا التحقيق ينحل الاشكال المشهور في التصور والتصديق وهو ان المحققين
ذهبوا الى انهما مختلفان بحسب الحقيقة واذا تعلق التصور بالتصديق يلزم
اتحادهما لاتحاد العلم والمعلوم وذلك لان التصور والتصديق قسمان لما هو
علم بحسب الحقيقة لا لما يصدق هو عليه والله الهادي الى سبيل الرشاد والعصمة
والسداد قوله لان التضاد اه وذلك لان التضاد بين الشيئين انما هو بحسب
اتصاف المحل بهما ومنشأ الاتصاف هو الوجود العيني فيكون التضاد من
احكامه فلا يرد انا نعلم بالضرورة ان السواد لذاته مناف للبياض فلا يكونان
في محل واحد قوله وبالجملة اه تفصيل المقام ان هيهنا ثلاثة اعتبارات الاول
اعتبار الشيء من حيث هو والثاني اعتباره من حيث انه مقترن بالعوارض الخارجية
والثالث اعتباره من حيث انه مقترن بالعوارض الذهنية فالشيء من

حيث

حيث هو معلوم بالذات لحصول صورته في الذهن وموجود في الخارج وان
منعنا حصوله في الخارج بنفسه وفي الذهن بالصورة والشيء من حيث انه مقترن
بالعوارض الخارجية معلوم بالعرض لتحقق العلم عند انتفائه وموجود في الخارج
فقط لترتب الآثار الخارجية عليه دون الذهنية والشيء المقترن بالعوارض
الذهنية علم لكونه صورة موجودة ذهنية للاعتبار الاول وموجود في الخارج خارجي
لترتب الآثار الخارجية عليه واتصاف الذهن به اتصافا انضماميا وحصوله
في الذهن بنفسه لا بالصورة فالعلم والمعلوم في العلم الحصولي متحدان بالذات
ومتغايران بالاعتبار كما انهما في العلم الحضوري متحدان ذاتا واعتبارا ومن زعم
ان التغاير بينهما بحسب الذات حيث قال العلم هو مجموع المعروض والعوارض الذهنية
والمعلوم معروض فقط فيلزم عليه ان لا يكون الحقيقة العلمية حقيقة محصلة كما تقرر عندهم
ان المركب الحقيقي لا يحصل من مركب الجوهر والعرض ومن ظن ان التغاير بينهما في العلم الحصولي
بحسب الاعتبار حيث قال تغايرهما باعتبار كتغاير المعالج والمعالج فقد اشتبه عليه
التغاير الذي هو مصداق تحققهما بالتغاير الذي بعد تحققهما فانه لو كان بينهما تغاير
سابق لكان العلم الحضوري صورة منتزعة من المعلوم وكان علما حصوليا قال الشيخ في
التعليقات ان وجدت اثرا من ذاتي في ذاتي كنت ادرك ذاتي كما ادرك
شيئا آخر بان يوجد منه اثر في ذاته ولكن ليس لوجود الاثر تاثير في ادراكي لذاتي
الا بسبب وجوده لي واذا كان وجودي لي لم احتج في ادراكي لذاتي الى ان يوجد
اثر آخر سوى ذاتي قوله لان منشأ اه لعله اراد بالوجود العيني ما يشمل كون
الموصوف في ظرف ما بحيث يصح انتزاع الوصف عنه فلا يشكل بلوازم الماهية الا في

الاعتبارية قوله بحسب انفسهما اي لا بحسب الخارج فان تمايز الوجودات الخارجية هو
بحسب ما اضيفت اليه من الموجودات الخارجية وكذا تمايز الوجودات الذهنية
هو بحسب ما اضيفت اليه من الموجودات الذهنية قوله واما المعدومات اشار الى وجه
اختيار تمايز المعدومات على تمايز العدمات في العنوان مع ان المشهور فيه تمايز العدمات
والى ان الخلاف في تمايز الاعدام ليس من حيث انها اعدام بل من حيث انها معدومات
وذلك ان تقول الاعدام في العبارة المشهورة بمعنى المعدومات فالخلاف في تمايز
الاعدام هو بعينه الخلاف في تمايز المعدومات والى الطرق دليل المثبتين على المدعى
قوله والحق اه الظاهر انه لا خلاف في عدم تمايز المعدومات الصرفة ولا في تمايز المعدومات
التي لها ثبوت في الجملة فالمعدومات الخارجية لما كانت عند مثبت الوجود الذهني
ثابتة في الجملة اثبتوا التمايز بينها ولما كانت عندنا فيه معدومة صرفة لم يثبتوه وعلى
ذلك ينبغي ان يحمل كلام المص وان كان ظاهر كلام الش لا يلايمه فلا يرد ما اورده
شارح المقاصد ان الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهني يقولون
بتمايز المعدومات وجمهور المتكلمين النافين له يقولون بعدم تمايزها وكذا لا
يرد ما اورده شارح التجريد انه لا يمكن اجراؤه في تمايز الاعدام اذ لا يمكن ان يقال
ان كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن لم تكن الاعدام متمايزة اذ
الاعدام لكونها موجودة في الذهن لا تخرج عن كونها اعداما مع ان العدمات
ههنا بمعنى المعدومات وان سلم فالخلاف في تمايزها انما هو من حيث انها معدومات
لا من حيث انها عدمات تم لا يخفى ان المراد بالتمايز ان كان بحسب العقل فالامر كما
ذكره المص وان كان بحسب الخارج فالخلاف فيه متفرع على الخلاف في شيئية المعدوم

قوله

قوله فان القائل اه هذا اذا كان المراد بالاتحاد الحمل الاولي او الحمل بالذات واما
اذا كان المراد عدم امتيازهما في الخارج على ما ذكره المص آنفا فلا قوله قيل ولكن ح
واعلم ان كثيرا من المتكلمين بل الحكماء كلهم يقولون بزيادة الوجود ولا يقولون
بشيئية المعدوم فالفرعية ههنا ليس على سبيل الحقيقة قوله بمعنى انه اه يفهم منه ان
الثبوت والتقرر والتحقق عندهم الفاظ مترادفة موافقا لما ذكرنا سابقا قوله
لان الوجود اه لا يخفى ان كثيرا منهم لا يقولون بعينية الوجود كما مر فالاولى ان
يقال لان الوجود عندهم مرادف للثبوت قوله وقيل اه هذا اذا اخذ المواد الثلث
بحسب الوجود الخارجي والعدم الخارجي دون الوجود المطلق والعدم المطلق قوله
لان قولنا اه المغايرة بين الشيئية والوجود بديهية وهذا تنبيه عليها قوله الاول
يمكن تقريره بان الثبوت زائد على الماهية ولا معنى للوجود الا الثبوت اتفاقا واما عندنا
فظاهر واما عندكم فلانه نحو منه فيلزم عليكم ان يكون الماهية في حال الوجود متصفة
بثبوتين والقول بان الثبوت الذي هو في حال العدم يرتفع في حال الوجود خلاف
الضرورة ولا يرد عليه اعتراض الش بقوله فان قلت اه ولا اعتراض المص بقوله
قلنا اه قوله ونقض اه الاعداد عند المتكلمين والمحققين من الحكماء امور اعتبارية
فتكون منقطعة بانقطاع الاعتبار والا يكون المعدودات غير متناهية لا يقال
يمكن اعتبار جميع مراتب الاعداد بحيث لا يشذ عنه عدد فيجري فيه التطبيق
لانا نقول هذا الاعتبار وهمي محض وان كان اعتبار كل منه بحسب نفس الامر فلا يجري
فيه الا توهم التطبيق وانما خص النقض بالاعداد ولم يذكر معلومات الله تعالى ومقدوراته
لان ما يتحقق منها متناه عند المتكلمين فالتطبيق عندهم لا يجري فيها لعدم جريانه فيما لا تحقق له

اصلا بخلاف الاعداد فان لها تحققا ولو بالاعتبار قوله وان اكثر اه فان قيل مقدورات الله تعالى عندهم غير متناهية بمعنى ان قدرته لا تقف عند حد لا بمعنى انها غير متناهية في الوقوع وكذا معلومات الله تعالى عندهم غير متناهية بهذا المعنى فمعنى الصدر الا كونها مجرد الاتصاف بالقلة والكثرة عندهم ايضا لا يمكن البعض بها قلنا لو امتنع اتصاف غير المتناهي لو اقعى بالقلة والكثرة لامتنع اتصاف غير المتناهي الا التعقلي كما يظهر بالتامل قوله كل ممكن محدث اه هذا الزام على الخصم الا في صفات الله تعالى او المراد ما سوى الصفات الواجبة لذاته تعالى فلا يتوجه عليه ان صفات الله ممكنة وليست بحادثة نعم يتوجه عليه ان الحدوث مسبوقية الوجود بالعدم لا مسبوقية الثبوت بالنفي وان المراد عدم ثبوت المعنى مطلقا لا عدم الثبوت قبل ثبوته قوله فقيل اه وما ظن انه ان اريد بالتقرر غير الوجود كان النزاع لفظيا والكلام على تقدير ان يكون النزاع معنويا ظاهر السقوط ضرورة ان النزاع في ان المعدوم هل هو متقرر الوجود وتقرر المعدوم في الخارج نزاع معنوي مع ان الكلام بعد تسليم المغايرة بين الوجود والتقرر قوله والرابع اراد بالنفي النفي البسيط او النفي العدولي والاول هو الظاهر من العدم لانه سلب بسيط والثاني هو الظاهر من الصفة لان السلب البسيط ليس صفة ولعل المراد بالنفي نفي الذات وبالاثبات اثباتها فلا يتجه عليه اعتراض المص قوله جاز ان يعرض لها لا يخفى ان توارد الوحدة والكثرة النوعيتين والشخصيتين يستلزم توارد الجنسية والنوعية والتشخصية فيلزم السفسطة واما جواز تعاقب الحركات والسكنات فلزومه غير بين قوله قلنا ح عبارة اخرى ان اردتم بالتباين والاتحاد التباين والاتحاد

النوعيين فيجاب باختيار الشق الاول ان كان الكلام في الانواع المعدومة وباختيار الشق الثاني ايضا ان كان الكلام في اشخاصها وان اردتم بهما التباين والاتحاد الشخصيين فيجاب باختيار الشق الاول والثاني ان كان الكلام في الانواع المعدومة والاشخاص باختيار الشق الاول فقط قوله وبالجملة هذا جواب على طريق النقض والاول جواب على طريق الحل والمتعارف تقديم النقض على الحل قوله قلت انت خبير بانه يلزم ههنا جواز توارد الصفات المتزايلة على سبيل الاجتماع ولا شك في استحالته سواء كانت هذه الصفات اعتبارية او عينية وسواء كان موردها موجودا او معدوما فالاولى ان يقال ان كان الكلام في الانواع المعدومة وكان المراد بالوحدة والكثرة الوحدة والكثرة الشخصيتين فلا نم استحالة تواردهما على النوع على سبيل الاجتماع والاجتماع بحسب الشق الاول والثاني قوله وقد يقال اشارة الى جواب اخر عن الاول باختيار الشق الثاني وان كان باختيار الشق الثاني وفيه ان المعتزلة ذهبوا الى ان في كل نوع من الانواع الممكنة حال العدم اشخاص ثابتة غير متناهية قوله ولا تعلق للقدرة بها وذلك لان القديم لا يمكن ان يكون اثرا للفاعل المختار قوله انما الجعل اه اي على طريق جعل المؤلف بان يكون اثر الجعل الصادر المهية الموجود من حيث انها الة لملاحظة الطرفين وغير مستقلة بالمفهومية فذلك التاثير تاثير خارجي واثره كون المهية موجودة في الخارج قوله ونوقش اه لا يخفى انه على هذا التقدير لا حاجة الى اثبات ثبوت ما صدق عليه المنفي بل يكفي اثبات ثبوت مفهوم المعدوم فانه عندهم ممتنع ومنفي قوله واعلم اه وجه الاظهرية ان النفي انما هو في القضايا المنفية بالامر الثابت فان جعل هذا الامر نفس مفهومها كان اظهر الا افراده

ان الملازم على ذلك التقدير ان تذكر الخصية المنفية لا عينية المعدوم قوله ولعلهم ارادوا
وفيه كون الشي مصورا على وجه الاجمال غير مصور على هذا الوجه لا ينافي التميز اي
المستلزم للثبوت مع ان تميز الشي عن الشي ان استلزم الثبوت استلزم ثبوت كل
منهما فيلزم ان يكون المنفي ثابتا قوله اذ لو ثبت وجود المعدوم اه يعني لو كان الوجود
ثابتا لكان صفة للماهية في حال الوجود والعدم معا لانه لا يجوز ان يكون
قايما بنفسه ولا قايما بالماهية حال الوجود فقط فانه صفة وعلى تقدير ان يكون
ثابتا يكون ثبوته ازليا كما تقرر عندهم واذا كان صفة للماهية حال العدم
يلزم اجتماع النقيضين وبه يندفع ما يتراءى وروده من ان الوجود اذا
كان ثابتا في العدم كان معدوما متصفا بالثبوت في الخارج وكان صفة للموجود
لا للمعدوم فلا يلزم اجتماع النقيضين قوله وهو التميز الذهني هذا الجواب حلي
والا فالتميز الذهني فرع الوجود الذهني وهو خلاف مذهبهم قوله بل هو امر
اعتباري اشار الى ان المراد بالثبوت ههنا الموجود الخارجي فان ما سياتي
في المرصد الثالث هو كون الامكان موجودا في الخارج لا كون السلب غير داخل
في مفهومه وان كان المراد منه هذا المعنى فالجواب منع كون الامكان
ثبوتيا بهذا المعنى فانه عبارة عن سلب الضرورة او منع لزوم ثبوت المعدوم
في الخارج فان ثبوت الثبوتي بهذا المعنى يستدعي ثبوت المثبت له في الخارج
قوله اذ لو ارتفع العدم معراة الخ وفيه انه يلزم على ذلك التقدير ان لا يكون الوجود
ثابتة في العدم لان الثبوت صفة الله الا ان يقال الثبوت عندهم ليس امرا
زايدا على الذات قوله فيكون النزاع لفظيا اعلم ان ههنا مقامين

الاول

الاول ان الاحوال واسطة بين الموجود والمعدوم والثاني انها ثابتة في
العدم والخلاف في الاول لفظي كما تقرر عليه راي ناقد المحصل وغيره من المحققين
وفي الثاني معنوي فان اهل الحق ذهبوا الى ان الاحوال ليست بموجودة ولا
بموجودة ليس بثابت وجمهور المعتزلة ذهبوا الى انها ممتنعة الوجود وما هو ممتنع
الوجود ليس بثابت قوله لان البحث اه كانه اشارة الى ان البحث ههنا عما
يصدق عليه مفهوم الماهية لا عن نفس مفهومها فانه من العوارض كالوجود ولعله
اراد بالحيثية الحيثية التقييدية المتعلقة بالمبحوث عنه فالحاصل انهم لم يبحثوا عنها
من حيث هي هي بل من حيث انها ممكنة صالحة للوجود والعدم اي من حيث
انها ممكنة لان الاعراض الذاتية يثبت لها بعد كونها ممكنة لا الحيثية
التعليلية المتعلقة بالبحث حتى يكون الحاصل ان الباعث على البحث عنها كونها
وسيلة لمعرفة الله تعالى وهو من جهة الامكان الذي ما له صلاحيتها للوجود
والعدم فكان البحث عن الماهية من هذه الحيثية متاخرا عن البحث عن الوجود
والعدم لانه اذا كان البحث عنها لكونها وسيلة لمعرفة الله تعالى كان
البحث عن الوجود والعدم ايضا كذلك فيكون البحث عنها من حيث انهما
عارضان لها ليوسلتهما المعرفة الا بهذه الحيثية ولك ان تقول فن لانهما
الامور العامة من فنون ما بعد الطبيعة وموضوعه الموجود من حيث هو
موجود فكان البحث عن الماهية من حيث انها موجودة وايضا الماهية وان
كانت مقدمة على الوجود والعدم لكونهما معروضة لهما لكن فعليتها في
الخارج والذهن من الوجود فبهذا الاعتبار قدم بحث الوجود ومقابله

اعلم ان لفظ الماهية يطلق على معنيين ما به يجاب عن السؤال بما هو وما به الشيء هو هو ...

على جهة فتأمل **قوله** والحصة الجزئية ويطلق الحقيقة والذات على الكلي والجزئي
والهوية على الحصة الجزئية والماهية على الحصة الكلية بناءً على تفسيرها بما به يجاب عن
السؤال بما هو وقد يطلق الذات على الافراد والهوية على الوجود الخارجي وعلى الحقيقة
على الحصة الكلية والجزئية بناءً على تفسيرها بما به الشيء هو هو وربما يفرق بين الحقيقة والماهية
بان الوجود معتبر في الحقيقة دون الماهية وللماهية معنى آخر يفهم من كلام الشيخ في الهيات
الشفاء حيث قال كل بسيط فان ماهيته ذاته لانه ليس هناك شيء قابل لماهيته وصورته
ايضاً ذاته لانه لا تركيب فيه واما المركبات فلا صورتها ذاتها ولا ماهيتها ذاتها
اما الصورة فظاهر انها جزء منها واما الماهية فهي ما به هي ما هي وانما هي ما هي بكون
الصورة مقارنة للمادة وهو ازيد من معنى الصورة والمركب ليس هذا المعنى
ايضاً بل هو مجموع الصورة والمادة فان هذا هو المركب والماهية هذا التركيب
الجامع للصورة والمادة والوحدة الحادثة منهما لهذا الواحد **قوله** ولا
عارضة له سلب عروض الشيء عن الماهية من حيث هي غير مناسب اذ لا عروض في
هذه المرتبة ضرورة ان مصداق سلب الشيء عن مرتبة الماهية انه ليس في تلك المرتبة
وكذا ذكر الامور المباينة والداخلة من حيث انها داخلة ههنا غير مناسب
فانها ليست محمولة عليها اصلاً **قوله** فاذا قيست اليه او زيدت عليه ان المغايرة
بين الشيء وعوارضه ظاهرة فاي حاجة الى افادتها والاستدلال او التنبيه
عليها واجيب بان المراد بالعوارض المحمولات العرضية والاتحاد بينها
وبين الشيء بحسب نفس الامر لكونها محمولة عليها والمغايرة بينهما بوجه
آخر يحتاج الى بيان او تنبيه ولا يخفى ان المغايرة بين العارض والمحمول

ومعروضه بينة

ومعروضه بينة والحمل لا يستدعي اتحادهما بحسب الحقيقة وقال بعض المحققين الظاهر ان
ذكر ذلك توطئة لبيان صدق السالبة مع تقدم السلب على الحيثية فان الامور
الظاهرة قد تذكر ليتوسل بها الى ما فيه نوع خفاء وانت خبير بان الامر لو كان
كذلك لما احتيج الى الاستدلال او التنبيه عليه وقال بعض الفضلاء المغايرة لا او رد
حقيقة زيد مثلا للضاحك والكاتب وغيرهما من المحمولات العرضية لكن لما تعذر
تفصيلها عبر عنها بهذه العبارة وانت تعلم ان مغايرة حقيقة زيد للضاحك
والكاتب وغيرهما ظاهرة لا سترة فيها لان حقيقة زيد مغايرة لمفهوم الضاحك
بالضرورة والايراد انما هو بالنظر الى نفس العارض لا من حيث انه عارض فالاولى ان
يقال المراد من مغايرة الماهية للعوارض المحمولة ان مصداق الحمل فيها ليس نفس
ذات الموضوع فحقيقة الانسان مغايرة للضاحك بمعنى ان مصداق حمل
الضاحك عليها ليس نفسها ولا شك انه يحتاج الى الاستدلال او التنبيه فلا تغفل **قوله**
فانهما وجدت الخ بمعنى انها متصفة به حيث وجدت في الذهن او في الخارج لا من حيث
انها وجدت في الذهن او في الخارج اذ لا مدخل ههنا لخصوص الوجود في العروض
اصلا كما سيأتي تحقيقه **قوله** على معنى الخ لا يخفى انه لا حاجة الى هذا التفصيل لان
العقل اذا لاحظ الماهية من حيث هي مع قطع النظر عما عداها يصدق بحسب نفس الامر
انها في تلك الملاحظة ليست الا هي بل يصدق ذلك بحسب نفس الامر مطلقا لان الملاحظة
من مواطنها نعم مصداق ذلك السلب ان ما عداها ليس نفسها ولا جزءها لا
ان معنى ذلك السلب هذا السلب ولعله فسره بذلك ليرجع ارتفاع النقيضين
في المرتبة الى ارتفاع المرتبة عن النقيضين ولا يلزم ارتفاع النقيضين في الواقع

واعلم ان مرتبة الماهية عبارة عن نفسها المأخوذة من حيث هي لا عن الخارجية والذهنية ولو سلم فسلب النقيضين عن المرتبة يرجع الى سلبهما عن احدهما وسلبها عنه لان نقيض الوجود في المرتبة سلب الوجود في المرتبة على طريق سلب المقيد فسلب الوجود في مرتبة الذات والاول يرجع الى سلب النفس والوجود عن الوجود وسلب نقيضه الذي هو نقيض هذا السلب يرجع الى سلب سلب النفس والوجود عنه لا يقال ان ذلك يرجع ارتفاع احد النقيضين ولا ارتفاعهما الذي هو نقيض هذا الارتفاع لا يرجع ارتفاعها عن النقيضين لان ارتفاع النقيضين عن المرتبة اذا كان بمعنى ارتفاعهما عن هذا النقيض كان نقيض ذلك المعنى لا ارتفاع النقيض الآخر عنهما ضرورة ان نقيض معنى ارتفاع احد النقيضين هو معنى ارتفاع نقيض الآخر لتحقق التناقض بين المعقول المعقود من ارتفاع احد النقيضين والمعقول المعقود من ارتفاع النقيض الآخر فكذا بين معنيهما وبالجملة اذا كان الكلام في سلب المقيد دون السلب المقيد لا مجال لهذا المقال فان سلب الوجود في المرتبة هو بعينه العدم فيها وتحقيق المقام ان التناقض كما يقع بين القضايا يقع بين المفردات كما صرح به الشيخ الرئيس في منطق الشفاء فان اعتبر التناقض قضية فارتفاع النقيضين في المرتبة ممتنع ضرورة انه لا يمكن ان يرتفع قولنا الماهية من حيث هي موجودة وقولنا الماهية ليست من حيث هي موجودة معا بل يجب ان يصدق احدهما وان اعتبر النقيضان مفردا فارتفاع النقيضين في المرتبة ممكن بل واجب ضرورة ان جميع المحمولات الايجابية والسلبية مسلوب عن مرتبة الماهية ولعل بعض الاجلة من المتأخرين جوز ارتفاع النقيضين في المرتبة بناء على اعتبار السلب المحمول حيث يصدق سلب جميع المفهومات عن الشيء بهذا الاعتبار حتى

فان

سلب

٣٧

سلب السلب فانه كما انه ليس في حد ذاته الف فكذا ليس في حد ذاته ليس بالف اذ كما ان الالف ليس عينه ولا جزئه فكذا ليس الف ليس عينه ولا جزئه فالموجبات كلها كاذبة والسوالب باسرها صادقة وحاصله ان المحمولات في هذه الموجبات ليس ذاتيا فتلك الموجبات باسرها كاذبة ويصدق السلب وهذا السلب ايضا ليس ذاتيا فيصدق سلب السلب وهكذا فهذه السوالب كلها صادقة ومن اعترض عليه ان ذلك اجتماع النقيضين لا ارتفاعهما اذ نقيض سلب الوجود سلب سلب الوجود والوجود لازمه فالموجبات والارتفاع عن السوالب كسلب السالبة وسالب سالب السالبة الى سائر المراتب الشفعية كاذبة والاوتار من السوالب كالسالبة وسالب سالب السالبة الى سائر المراتب الوترية صادقة فكأنه ينادي عن مكان بعيد وما ظن ان نقيض سلب الوجود سلب سلب الوجود لا الوجود فمستنكر جدا ضرورة ان التناقض من النسب المتكررة وورود السلب على النسبة السلبية دون الايجابية غير معقول فليتأمل فانه دقيق وبالتأمل حقيق قوله ولم يكن للعقل الخ فان قلت هذا ايدل على ان في الحمل لا يكفي ملاحظة واحدة مع ان الحمل مطلقا يستدعي بين الموضوع والمحمول بحسب الالتفات كما سيأتي قلت فلعله اراد بهذه الملاحظة ملاحظة نفس الماهية وذاتياتها وبملاحظة اخرى ملاحظة غيرها والحاصل ان مصداق الحمل اللغوي في الذاتيات هو ملاحظة الماهية وذاتياتها فقط وفي العرضيات هي مع غيرها وبه يثبت ما ادعى على ما حررناه فافهم قوله وايضا هذا مبني على ان لوازم الماهية يقتضيها الماهية من حيث انها موجودة باحد الوجودين لا على التعيين كما يدل عليه قوله ومن هذا يعلم الخ

والمراد بما من امكان اتصاف الماهية امكانه بالقياس الى الماهية من حيث هي
فكان اتصافها بما يقابل اللوازم ممكن بالقياس اليها من حيث هي وان لم
يكن بحسب الواقع و بالقياس اليها من حيث انها موجودة فلا يرد علينا انه لا يجري
في لوازم الماهية فان الاربعة مثلا لا يمكن ان يتصف بالفردية قوله فاذا سئل اه
تحقيقه ان الماهية من حيث هي اي مرتبة حقيقتها وحد ذاتها متقدمة على العوارض
بحسب نفس الامر لان الضرورة العقلية تحكم بتقدم المعروض على العوارض
مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر و ذهن الذاهن وتلك المرتبة ممتاز عن ساير المراتب
بتعرية الماهية عن جميع العوارض وظرفها الملاحظة دون الذهن والخارج فان
الماهية في كل منهما مخلوطة بالعوارض ولفظ الحيثية ههنا شرح لتلك المرتبة وعنوان
لها ولا شك ان المتاخر لا يمكن ان يكون في مرتبة المتقدم فالعوارض باسرها مسلوبة
عن تلك المرتبة فاذا قلنا الانسان ليس من حيث هو بالف بتاخر الحيثية كان السلب
واردا على الربط لانه ورد على ما هو متقدم على الربط اي الحيثية التي هي عنوان
الموضوع وكان القول صادقا فانه يفيد سلب ثبوت الالف واذا قلنا الانسان
من حيث هو ليس بالف بتقدم الحيثية كان الربط واردا على السلب لانه يدل على تعلق
السلب بالانسان بهذه الحيثية وكان القول كاذبا فان سلب الالف ايضا من العوارض
فان قلت يصدق على الماهية من حيث هي انها متقدمة على العوارض وانها ملحوظة فلا يكون
جميع العوارض مسلوبا عنها فان التقدم والملحوظية ايضا من العوارض قلت الماهية من حيث
هي في ملاحظة هي من مواطن نفس الامر متصفة بالتقدم والملحوظية في ملاحظة اخرى هي
ايضا من مواطنها بان يكون الملاحظة الاولى ظرف نفس الماهية والملاحظة الثانية ظرف

القضايا

القضايا بها في الملاحظة الاولى ارتفعت الاحكام باسرها وفي الملاحظة الاخرى
ارتفعت الاحكام الغير المختصة بتلك المرتبة ومما ينبغي ان يعلم ان ههنا اعتبارا اخر
وهو ان يلاحظ الانسان مثلا من حيث هو مع قطع النظر عن الخلط والتعرية
بان يكون الحيثية متعلقة بالملاحظة دون الملحوظة وهو يتحمل جميع المراتب الكلية
واذا سئل عنه بانه الف او ليس بالف فالجواب عنه انه الف وليس بالف فعلى هذا الاعتبار
ايضا امتناع اجتماع النقيضين كما ان في الاعتبار الاول ايهام ارتفاعهما في عبارة
المصنف مسامحات الاولى في قوله لا بعضه الف وقوله لا بعضه لا الف اذ لا بعض
ههنا والثانية في قوله لم يلزم حيث يدل على امكان الجواب وهو لا يمكن لان المط
في هذا السؤال تعيين احد النقيضين فالجواب بسلبهما ليس جوابا عنه حقيقة والثالثة في قوله قلنا
من حيث هي ليست حيث قدم الحيثية فقد برفه هذا المقام فانه مزال الاقدام قوله
فان قيل اه الكلام في مرتبة الماهية من حيث هي وملاحظتها كذلك وفي هذه الملاحظة
لا يتصف بالكلية والجزئية ولا بالعينية والغيرية فلا يرد انه ان اريد بالانسانية
التي لزيد الحقيقة الكلية فيختار الشق الاول لان الانسان الكلي يتصف بالمتقابلات
ومشترك بين الافراد وان اريد بها حصة منها فيختار الشق الثاني اذ في كل فرد
من الانسان الكلي حصة منه مختصة بذلك الفرد وكذا لا يرد ان انسانية زيد من
حيث هي انسانية لو لم يكن في عمرو يلزم سلب الشيء عن نفسه قوله وفيه بحث اه تفصيله
ان الماهية اذا اخذت مع القيد بان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا او يكون
كل منهما داخلا فليس موجودة في الخارج ضرورة ان التقييد امر اعتباري فكذا ما هو
مركب منه واذا اخذت مع القيد بان يكون القيد داخلا فقط دون التقييد

في هذا الاعتبار عبارة عن ان لا يلاحظ مع الشيء كونه لا بشرط بل يلاحظ نفسه فقط والثاني ان يلاحظ معه كونه لا بشرط والمحمول هو الاعتبار الاول والحصة باعتبار الثاني من الحكم به نظر الدقيق وبهذا الطهر جواب الجرح عن الاشكال الذي يشغل من قاطيغورياس الشفاء في الحاشية ان ينبه لكن المذكور في الشفاء الطهر فيجوان الفرق بين لا بشرط وبشرط لا الظهر من الفرق بين ملاحظة لا بشرط وعدم ملاحظته بل القول في هذا الجواب لا يلزم عدم تكرر الحد الوسط لانه يختلف بحسب العنوان المعنون والاختلاف بالعنوم ليس اختلافا في حقيقته فانهم واستقم منه عفى عنه

والتحقيق

في موجودة في الخارج لان الاشخاص موجودة في الخارج وهي عبارة عن المهية والتشخص وهذا انما يتم اذا كانت الاشخاص مركبة منهما في الخارج واما اذا كانت مركبة في الذهن فلا لانتفاء التركيب والخلط في الخارج على ذلك التقدير والتحقيق ان ههنا اصطلاحين الاول اعتبار الماهية بالقياس الى الامور الغير المحصلة والثاني اعتبارها بالقياس الى الامور المحصلة فعلى الاصطلاح الاول يوخذ الانسان مثلا تارة مكتنفا بالعوارض وتارة يوخذ خاليا عنها وتارة مطلقا وعلى الاصطلاح الثاني يوخذ الحيوان مثلا تارة بشرط شيء اي من حيث انه محصل بالناطق فيكون نوعا وعين الانسان وتارة بشرط لا شيء اي من حيث ينضم اليه امر خارج ويحصل منهما امر ثالث فيكون جزءا ومادة وتارة لا بشرط شيء اي من حيث هو من غير تعرض لشيء آخر فيكون جنسا ومحمولا ومن البين ان المهية بشرط شيء بحسب الاصطلاح الاول موجودة في الخارج ضرورة ان الانسان مثلا المكتنف بالعوارض في الخارج وكذا بحسب الاصطلاح الثاني لان الحقيقة الشخصية ماهية مخلوطة بالتشخص وليس مركبة من المهية والتشخص الا في الذهن لا في الخارج وسيأتي تحقيق هذا المقام بما يدفع الاوهام قوله بان يعتبر بها ارادته الى ان هذا الاعتبار اعتبار المهية مجردة لا اعتبار الماهية المجردة فان المهية المجردة كالمعدوم المطلق لا حقيقة لها اذ لو كانت مع التجريد كانت مخلوطة ولو كانت بدونه كانت مطلقة ولا في حقيقتها ليست في الذهن ولا في الخارج الملاحظة اما في الاولين فظ واما في الثالث فلانها ان لوحظت بدون التجريد كانت في هذه الملاحظة مطلقة وان لوحظت معه كانت مخلوطة ولا شك ان ما لا حقيقة له يمتنع وجوده وتصوره فالمهية المجردة متصورة بالعرض

لا بالذات

٣٩

لا بالذات موجودة بحسب الفرض لا بحسب الحقيقة وبهذا يظهر ان الخلاف ههنا لفظي اذ الخلاف ليس في الخلاف الوجود بحسب الحقيقة ولا في الوجود بحسب الفرض بل مراد النافي هو الاول ومراد المثبت هو الثاني ومما ينبغي ان يعلم ان المهية قد يوخذ مجردة عن بعض العوارض ولعلها هو المهية بشرط لا بالاصطلاح الثاني ولا شك في تحققها وقد اشار الشيخ الى ذلك في قاطيغورياس الشفاء في جواب الشك المشهور هو ان الجنس يحمل على الحيوان والحيوان على الانسان مع ان الجنس لا يحمل عليه حيث قال ان الجنس انما يحمل على طبيعة الحيوان من حيث اعتبار تجردها في الذهن بحيث يصح ايقاع الشركة فيها وايقاع هذا التجريد فيها اعتبار خاص في اعتبار الحيوان بما هو حيوان فقط لان الحيوان بلا شرط يصلح ان يقترن به شرط التجريد فيفرض حيوانا يفرغ عن الخواص المنوعة والمشخصة ويصلح ان يقترن به شرط الخلط بالخواص المنوعة والمشخصة قوله الا ترى الخ فيه نظر لانه ان اراد انا نحكم على مفهوم الانسان المجرد مثلا فهو ليس محل البحث فان الكلام ليس في هذا المركب التقييدي بل في انه هل يوجد في الذهن الانسان مثلا بحيث لا يكون مخلوطا بشيء من العوارض وان اراد انا نحكم على ما يصدق هو عليه فهو ليس بصحيح لان ثبوت الشيء للشيء مستلزم لثبوت المثبت له في ظرف الاتصاف وهو ههنا الواقع وما صدق عليه هذا المفهوم ليس موجودا فيه وجوابه انا نحكم ههنا على مفهوم الماهية المجردة من حيث انها سارية في الافراد الفرضية او على افرادها بان يفرض ما هو مخلوط في الواقع افرادا للماهية المجردة وعلى كل تقدير يقع الحكم في الحقيقة على الماهية المخلوطة ويثبت الوجود فرضا للماهية المجردة لانه اوفق بالمقام لكن قوله ويقرب الخ يلائم الاول لان المتصور والموجود في الذهن حقيقة

هو مفهوم المعدوم المطلق لا ما صدق عليه وكذا الحال في الذهن والمتصف بوجود الهيولية
فرضا هو مفهوم المجهول المطلق لا ما صدق عليه فان قلت الوجود الفرضي للماهية
المجردة ظاهر لا يحتاج الى الاستدلال والتنبيه قلت المدعى اثبات الوجود للماهية المجردة
مطلقا والمسئلة ربما تختلف باختلاف العنوان بداهة ونظرية فتامل ولا تغفل قوله و
نظرا الى حاصله ان الوجود الذهني من العوارض الخارجية فيكون وجود المجردة في
الذهن ممتنعا على التقدير الاول ولا يخفى ان العوارض الخارجية والعوارض الذهنية
في اصطلاحهم ما يعرض الشيء في الخارج وما يعرض الشيء في الذهن بان يكون الخارج والذهن
ظرف العروض فان قيل فعلى هذا لا يثبت امتناع وجود المجردة في الخارج على التقدير
الاول لان الوجود الخارجي من العوارض الذهنية بهذا المعنى كما مر بيانه قلنا لا شك
ان كل موجود خارجي موصوف في الخارج بوصف ما سواء كان ذلك الوصف امرا اعتباريا
او موجودا خارجيا قوله فذلك ظاهر اي وجود المطلقة في الخارج في ضمن المخلوط ظاهر اذا
كان تركب الاشخاص من الماهية والتشخص خارجيا واما اذا كان ذهنيا كما يدل عليه كون
المطلقة اعم منها وكونها محمولة عليها فليس بظاهر والحق ان الاشخاص ليست مركبة لا في
الذهن ولا في الخارج بل هي نفس الحقيقة النوعية مخلوطة بالتشخص فيكون الماهية من حيث
هي لا بشرط شيء موجودة بالضرورة ثم ان النظر الدقيق يحكم بان في هذا الاعتبار
اعتبارات الاول اعتبار الماهية من حيث هي بان يكون الحيثية متعلقة بالماهية وهو
اعتبار الحيثية المتقدمة على ساير الحيثيات والثاني اعتبارها من حيث هي بان يكون
الحيثية متعلقة بالاعتبار وهو اعتبار الماهية من غير النظر الى امر آخر وهو متحقق
على جميع مراتب الماهية وحيثياتها وينقسم الى الكلي والجزئي والثالث اعتبار

المهية

المقصد الثالث في المثل الافلاطونية

الماهية من حيث هي هي مع ملاحظة عمومها بان يكون الحيثية متعلقة بالماهية ولا يكون
العموم قيدا لها وهي بهذا الاعتبار كلي طبيعي وكان هذا الاعتبار هو بعينه اعتبار التجرد
عن المشخصات والمنوعات ولا فرق بينهما الا بحسب العبارة والمفهوم دون الغاية والمقصود
ولذلك يشتركان في كثير من الاحكام كالجنسية والنوعية ونحوهما فليتامل فانه دقيق
قوله قال الافلاطون المشهور ان افلاطون ذهب الى ان الانواع المادية [illegible]
شي موجودة في عالم الامر متمايزة عن افرادها لكن الحق انه يرجع الى وجود الماهية
المجردة عن موادها وعن عوارضها المادية قال الشيخ في الشفاء ظن قوم ان القسمة
توجب وجود شيئين في كل شيء كانسانين في معنى الانسانية انسان فاسد محسوس
وانسان معقول مفارق ابدي لا يتغير وجعلوا لكل واحد منهما وجودا فسموا الوجود
المفارق وجودا مثاليا وقال كان المعروف بافلاطون ومعلمه سقراط يفرطان
في هذا الرأي ويقولان ان الانسانية معنى واحد يشترك فيه الاشخاص ويبقى مع بطلانها
واعلم ان المراد بالمثل الافلاطونية في بحث الماهية الطبايع الازلية والابدية المتمايزة
عن الافراد وفي باب تفصيل العوالم عالم المثال المتوسط بين عالمي الغيب والشهادة
وفي مبحث اثبات الصورة النوعية الجواهر المجردة المسماة بارباب الانواع نفسها وفي
مبحث العلم الصور العلمية الالهية القائمة بنفسها قوله وانت قد علمت انه لعل المدعى
امكان وجود فرد مجرد عن المادة وعوارضها فان الاشراقيين اثبتوا المطالب
بالكشف والعيان دون الدليل والبرهان وما يلزم مما نقل عنهم وجود الماهية المجردة
عن عوارضها المادية لا الماهية المجردة عن جميع العوارض كما اشرنا اليه قوله فانها
في حد ذاتها اه هذا الاجرى في لوازم الماهية سواء كانت الماهية نقيضها من حيث انها

موجودة او من حيث هي فانها على التقدير الاول قابلة لهما ولما تقابلهما معا وعلى التقدير الثاني ليست قابلة لهما اصلا بل التحري في ساير العوارض لان الماهية قابلة لهما ولما تقابلهما معا لا بد لا فاني ان الانسان الكلي مثلا متصف بالوحدة والكثرة في زمان واحد فالفرد الذي ادعاه افلاطون قابل للمتقابلين لا على البدل لكن الماهية من حيث هي قابلة لهما على الاجتماع فان قلت المقصود ان الماهية من حيث هي قابلة لكل واحد من المتقابلين بدلا في مرتبة الشخص بان يكون قابلته في مرتبة الماهية التي هي في مرتبة الشخص قلت ذلك غير مسلم لان حصول كل من المتقابلين بأي نحو كان بالنظر الى الماهية من حيث هي ممكن وامتناع خصوصية حصوله على وجه الاجتماع انما هو بالنظر الى الشخص الذي لو كان فردا ما قابلا للاتصاف بالصفة المقابلة بل لا لزم امكان اتصافه بهما معا لانه متصف باحد المتقابلين فاذا كان قابلا للاتصاف بمقابله لزم امكان اتصافه بالمتقابلين معا لانا نقول الكلام في الامور الخارجية ولا شك ان ما هو خارج عن الشيء ممكن زواله بالنظر الى ذاته فاذا كان ذلك الشيء قابلا للاتصاف بمقابله لا يلزم امكان اتصافه بالمتقابلين معا بان يتعلق المعية بالاتصاف بل يلزم ذلك بان يتعلق المعية بامكان الاتصاف قوله مثل ما اوله قال في الاشراق حكماء الفرس كلهم متفقون على هذا حتى ان الماء عندهم كان له صاحب صنم من الملكوت وسموه خرداذ وما للاشجار سموه مرداد وما للنار سموه اردبهشت وهي الانوار التي اشار اليها انباذقلس وغيره ولا تظن ان هؤلاء الكبار اولي الايدي والابصار ذهبوا الى ان الانسانية لها عقل هو صورتها الكلية وهو موجود بعينه في الكثيرين فكيف يجوزون ان يكون شيء ليس متعلقا بالمادة ويكون في المادة ثم يكون شيء واحد بعينه في مواد

كثيرة

كثيرة واشخاص الصنم وقال الشارح العلامة ان لكل نوع من الاجسام عقلا هو نور مجرد عن المادة قائم بذاته معتني به ومدبر له وحافظ اياه وهو كلي ذلك النوع اما بمعنى ان نسبة هذا العقل وهو رب النوع الى جميع اشخاص نوعه المادي على السواء في اعتنائه بها ودوام فيضه عليها واما بمعنى ان رب النوع اصل ذلك النوع كأن كلي ذلك الامر كذا ويعنون به الاصل والمعول عليه واما بمعنى ان رب النوع لا مقدار له ولا بعد ولا جهة كما يقال للعقول انهن كليات بهذا المعنى ثم قال والمثال ان كثر استعماله في المادي وهو الصنم حتى كانه خص فانما استعمل في رب النوع لان كلا منهما في الحقيقة مثال للاخر من وجه وكما ان الصنم مثال لرب النوع في عالم الحس كذلك رب الصنم مثال للصنم في عالم العقل ولهذا يليق لارباب الاصنام المثل وهنا تاويل اخر نقله الامام في المباحث المشرقية عن المعلم الثاني وتحقيقه حيث قال زعم الشيخ الفاضل ابو نصر الفارابي في كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين انه لا اختلاف بين ارسطاطاليس وافلاطون الا في اللفظ لان الموجودات معقولة للمبدا الاول وذلك بان يكون صورها حاضرة عنده ولما استحال التغير على المبدا الاول كانت تلك الصور باقية بعيدة عن التغير والتبديل فتلك الصور هي التي يسميها افلاطون بالمثل وهذا التاويل حسن قوله اما البسيطة اه لا يخفى ان ما ذكر في تعريف البسيطة والمركبة لا يصدق على البسيط والمركب العقليين اذ ليس من شان الاجزاء العقلية من حيث انها اجزاء عقلية ان يحصل من اجتماعها حقيقة محصلة فانها في الحقيقة ليست اجزاء الا ان يقال التركيب الذهني يستلزم للتركيب الخارجي والبساطة الذهنية تستلزم البساطة الخارجية فيصدق على المركب العقلي انه ملتئم من عدة امور وعلى البسيط العقلي انه غير ملتئم منها قوله فلان

اربعة اه اعلم ان في اجزاء المركب الذهني والمركب الخارجي ثلثة اقوال الاول انهما لا يجتمعان
اصلا واستدل عليه بان المركب الخارجي كالانسان المركب من البدن والنفس او من الهيولى
والصورة النوعية لو كان مركبا من الجنس والفصل لكان له جزءان تامان لصح التحديد
بالاجزاء الخارجية كما صرح به الشيخ في الحكمة المشرقية والثاني انهما قد يجتمعان واستدل عليه
بوقوع تحديد المركبات الخارجية وبسائطها بالاجزاء الذهنية والثالث انهما متلازمان
واستدل عليه بان الجنس والفصل ماخوذان من المادة والصورة وهذا القول اقرب
الى الصواب لان مصداق حمل الجنس والفصل ومنشأ انتزاعهما ليس الا نفس الموضوع
ونحن نعلم بالضرورة ان الحيثية الواحدة لا يمكن ان تكون منشأ لانتزاع المفهومات
المتعددة ومصداق الحمل فيجب ان يكون في نفس الموضوع متكثرا ولا استحالة في ان يكون
لشيء واحد جزءان متحدان بالذات وما وقع من تحديد البسائط فهو من قبيل المسامحة وتشبيه
الامور العرضية بالامور الذاتية قال الشيخ ابو علي في تعليقاته الجملة اجزاؤه المحدود
قد لا يكون له اجزاء وذلك اذا كان بسيطا ويخترع العقل شيئا يقوم مقام الجنس وشيئا
يقوم مقام الفصل واما في المركب فان الجنس نائب المادة والفصل نائب الصورة وقال
ابو نصر في تعليقاته البسائط لا فصل لها فلا فصل للون ولا لغيره من الكيفيات ولا لغيره من
البسائط وانما الفصل للمركبات وانما يحاذي بالفصل الصورة كما يحاذي بالجنس المادة
والاقسام على القول الاول ستة وعلى القول الثاني ثمانية وعلى القول الثالث اربعة
اذ على الاول يكون كل من البسيطين بسيطا ومركبا وكل من المركبين بسيطا فقط
وعلى الثاني يكون كل من البسيطين والمركبين بسيطا ومركبا وعلى الثالث
لا يكون البسيط مركبا والمركب لا يكون بسيطا وكلام الشارح كما تراه لا يلائم القول

الثالث

الثالث وما ذكره في تفسير المركب والبسيط العقليين لا ينطبق عليهما لان المركب العقلي
في الخارج وفي التصور الاجمالي لا يلتئم من الاجزاء العقلية وفي التصور التفصيلي انما
يلتئم منها الحد دون المحدود وهو ليس مركبا عقليا فافهم واستقم قوله وبذا الا
يتم اه بل لا يتم فيها ايضا لما عرفت من ان تصور الاجزاء بالغة ما بلغت ليس شرطا
في تصور الكنه قوله سواء كانت وسواء كان تركبهما ذهنيا او خارجيا قوله والا
ليحصل قلة الاقسام والموافقة مع المشهور والتناسب اللفظي قوله وهذا انما يكون
لانه لا يكون الا في المركب من الموصوف والصفة وهو ما به اعتبارية قوله فان
الناظر اه اراد بالتقويم اعم من رفع الابهام لان الفصل مقوم للجنس بمعنى انه رافع
لابهامه والعام مقوم للخاص بمعنى انه علة لوجوده والتقويم في الاجزاء العقلية
من قبيل الاول فالاجزاء المتداخلة يستجمعها وغيرها كما اشرنا اليه قوله لان
المهية الحقيقية اه يمكن بيانه بان العموم من وجه بين الاجزاء يستلزم العموم المطلق
بين كل منها وبين الكل ولا شك ان الاخص المطلق لا يحصل من انضمام الاعمين
المطلقين الا بان يرفع كل منهما ابهام الاخر فيلزم الدور وفيه نظر والحق انه اذا
كان احد الاعمين جزءا كان الاخر جزءا من جهة تجامع الاول لا من جهة تنافيه
فهذا الاخر في الحقيقة يكون اخص قطعا من قوله كالجسم المركب اه وقيل المركب من الهيولى
والصورة مركب من العلة والمعلول كما تقرر في موضعه قلت المراد بالعلة العلة التي هي من العلل مركب
الاربع او العلة التي ليس معلولة لمعلولها باعتبار اخر والصورة علة للهيولى بمعنى انها
شريكة لفاعل معلولة لها ايضا باعتبار اخر مع انه قد سبق معنى تركب الشيء مع علته
وتركبه مع معلوله قوله وعلى هذا اه كان المصنف اراد بالتمايز العقلي ان يكون كل

منهما غير محسوس والهيولى والصورة كذلك فان المحسوس هو الجسم التعليمي وعوارضه الهيولى
والصورة وبالتمايز الخارجي ان يكون احدهما محسوساً سواء كان الآخر محسوساً
اولا ولهذا اورد للاول مثالا واحداً وللثاني مثالين **قوله** ومن ترتب مخصوص وقال
من شكل مخصوص كما هو المشهور لان حصول الشكل بعد حصول الترتيب فهو احرى بالمرتبة **قوله**
وجودية اه هذا اذا اشترط في الماهية الحقيقية الوجود الخارجي لا الوجود في نفس الامر مطلقاً
وسيأتي تحقيق ذلك **قوله** والجواب انا لا نم اه ان يعلم ان الجعل اما جعل مفرد وهو جعل
الشيء واثره نفس ذلك الشيء ولا يكون بحسبه الا مجعول فقط وقد شاع في القرآن العظيم
وجعل الظلمات والنور واما جعل مركب وهو جعل الشيء شيئاً واثره مفاد الهيئة التركيبية
الحملية وهو يستدعي مجعولاً ومجعولاً اليه والظاهر ان المستدل اراد بالجعل المعنى الثاني
وهذا المعنى لو تعلق بالانسانية كان اثره ان الانسان انسان وان ارتفع
عنها صدق نقيضه اي لا انسان ليس بانسان ولا شك انه ضروري البطلان قال ما قد الجعل الجاعل
بان الماهية غير مجعولة لم يعقلوا انها غير مبدعة بل قالوا اذا فرضت ماهية فكونها
تلك الماهية لا يكون بجعل الجاعل وهذه ضرورة لحقتها بعد فرضها تلك الماهية ثم السلب ههنا
ليس مقابل الايجاب بحسب المرتبة اي سلب الانسانية عن نفسها من حيث انها انسانية
حتى يقال ان سلب الشيء عن نفسه بهذا المعنى ظاهر البطلان لانه على ذلك التقدير لا
يصح الملازمة فتعرف **قوله** المذهب الثاني اه لعل المقصود منه ان الماهيات سواء كانت بسيطة
او مركبة مجعولة بالجعل البسيط وما ذكر من الاستدلال هو الزام على منكر الجعل البسيط القائل
بان الجاعل لم يجعل نفس الماهية بل جعلها موجودة وحاصله انه لا بد بينهما من الانتهاء الى جعل
بسيط يتعلق بالوجود او الاتصاف او الاتصاف بالاتصاف اذ كل ما يفرض انه مجعول

فهو ايضا

فهو ايضاً في نفسه ماهية وفيه نظر اذ لقائل ان يقول انما يلزم الانتهاء الى الجعل
البسيط لو كان ههنا شيء واحد يتعلق الجعل به بالذات وهو غير مسلم فاليس من
على تعدد الجعل المؤلف الا هيئة حملية يتعلق الجعل بها اولاً وبالذات وبها
ثانياً وبالعرض ثم لا يخفى ان الكلام في الماهيات الممكنة بحسب نفس الامر لا بحسب
الخارج فان الضرورة تحكم بعدم التفرقة بين الموجود الخارجي والموجود في نفس
الامر في المجعولية وعدمها وقد شاع بينهم اطلاق الممكن على الممكن بحسب
الوجود في نفس الامر مطلقاً فلا يرد ان النزاع في مجعولية الماهيات الممكنة وكل
من الموصوف والوجود ليس ممكن لان الممكن في الاصطلاح ما هو بحسب الوجود
الخارجي فمجعوليته لا تنافي عدم مجعولية الممكن اه الماهيات **قوله** والجواب ان
المجعول اه هذا اذا كان التشخص مركباً في الخارج من الماهية والتشخص والا فلا
يمكن ان يكون هوية الوجود مجعولة وماهيته غير مجعولة **قوله** المذهب الثالث اه
كان المراد منه ان الجعل لا يمكن ان يتعلق بالماهية البسيطة من حيث هي لان اثره موقوف
على الامكان وهو لا يعرض البسيط من حيث هي ويمكن ان يتعلق بالماهية المركبة من حيث
هي بان يكون اثره انضمام بعض الاجزاء الى بعض من حيث انه مرآة لملاحظتها
وغير مستقل بالمفهومية او المراد منه اثبات الجعل المؤلف ونفي الجعل البسيط بان يكون
المراد من الماهية البسيطة نفس الماهية سواء كانت بسيطة او مركبة ومن الماهية المركبة الهيئة
الحملية اي كون الماهية متصفة بصفة وشيء مثل **قوله** ثم اقسام هذا التقسيم العوارض
التي هي غير الوجود وما يتقدم عليه من العوارض وان اريد تقسيم جميعها فعوارض
الماهية ما يعرضها في الذهن والخارج معاً والعوارض الخارجية بما يعرضها في

سواء كان جعلاً بسيطاً متعلقاً بالمهية من حيث هي او جعلاً مركباً متعلقاً بها من حيث الوجود على اختلاف القولين فعلى الاول تتصف المهية بلوازمها بعد المرتبتين فانها تعتبر اولاً ثم تعتبر موجودة اعد الوجود ثم على التعين ثم تتصف باللوازم وعلى الثاني يتصف بها بعد مرتبة واحدة

الخارج فقط والعوارض الذهنية ما يعرضها في الذهن فقط **قوله** اى مع قطع النظر لا اطلاقيه
اشارة الى ان هذه الحيثية تعليلية متعلقة باللحوق لا تقييدية متعلقة باللحوق فان العوارض
كلها تعرض لنفس المهية من غير اعتبار قيد زايد واخذ شرط اللحوق مطلق الوجود لئلا
يلزم استناد الشيء الى ما ليس بموجود وكون الشيء الواحد من جهة واحدة فاعلاً
وقابلاً وصدور الآثار عن المهية من حيث الذات لا من حيث الوجود واخذ مطلق
الوجود لا الوجود المطلق لئلا يلزم استناد المعين الى المبهم **والحق** ان الجعل والايجاد
من خواص الوجود كما تقرر عند اهل التحقيق فجعله تعلق اولاً بالمهية ثم تعلق بلوازمها
على سبيل الاتباع من غير جعل مستأنف واشرف فان المهية بحسب نحو من وجودها
يستدعي الاتصاف بها ويمتنع الاتصاف بمقابلاتها وهكذا حال لوازم الوجود خصوص
ومما ينبغي ان يعلم ان لوازم الماهية امور اعتبارية والا لما اتصفت الماهية بها في
ولما تأخرت عن الوجود الخارجي بخصوصه لتأخر الصفة العينية عن وجود الموصوف الذهن لامتناع اتصاف المعدوم في ظرف بموجود في ذلك الظرف
في الخارج فليتبصر **قوله** يلحق الوجود اى الوجود فيه مسامحة والمقصود ان هذا القسم
يلحق المهية من حيث انها موجودة في الخارج اى يكون لخصوص الوجود الخارجي
مدخل في لحوقه **قوله** وهذا القسم هو اخص المعقولات الثانية الخطر المسمى منه اضافة
بالقياس الى القسمين الاولين والا فالوجود ونحوه من العوارض التي لا مدخل
في عروضها للوجود اصلاً معقولات ثانية وليست من هذا القسم **قوله** فلو تصور اه
اشارة الى الطعن وليلهم على المدعى ولا يخفى ما فيه من البعد **قوله** وقد اراد والخ الحق
بالاحتياج الى الفاعل بعيد فانها متاخرة عنه وكذا تفسيرها بالاحتياج الى الغير مطلقاً
قوله وقد اراد واه فيه ان الدليل الذي نقل عنهم لا ينطبق عليه حيث اخذ فيه

ان شرط

والامكان ههنا مفقود لان نسبة المهية الى جزئيها ليست بالامكان بل بالوجوب عفى عنه

ان شرط المجعولية الامكان ثم نفي الامكان في قولهم الامكان لا يعرض البسيط
بالاحتياج الخاص للمهية المركبة الى جزئها كما كذا **قوله** وايضاً لا يخفى ان ما ذكر في
تفسير لوازم المهية العوارض الخارجية لا يصدق على الاحتياج الى الفاعل مطلق
الوجود لا على الاحتياج في الوجود الخارجي والحق ان كلاً منهما من العوارض
الذهنية لان الوجود والاوصاف المتقدمة عليه من المعقولات الثانية كما سبق
تحقيقه **قوله** وابعده وذلك لانه ليس لتخصيص هذا البحث بالمجعولية فايدة بل غير
المجعولية ايضاً كذلك مع ان هذا المقام ليس مقام تميز المهية عما عداها **قوله** اولاً
مغايرة الخ قد عرفت ان الجعل على قسمين الاول الجعل البسيط وهو جعل الشيء وهو
يستدعي مجعولاً فقط والثاني الجعل المركب وهو جعل الشيء شيئاً وهو يتوسط بين
الشيئين المجعول والمجعول اليه فالاشراقيون ذهبوا الى الجعل البسيط وقالوا
اثر الفاعل الجعل نفس المهية والمشائيون ذهبوا الى الجعل المؤلف وقالوا اثر الجاعل
جعل الماهية موجودة واستدل على الجعل البسيط اولاً بانه يجب الانتهاء الى الجعل البسيط
وفيه نظر كما سبق وثانياً بان الوجود امر اعتباري واثر الجعل كما يعلم بالضرورة
هو امر عيني وفيه ان ما علم بالضرورة هو كون المجعول امراً عينياً دون
المجعول اليه وثالثاً بان الوجود هو المعنى المصدري ومصداق حمله في الواقع
الحقيقة من حيث هي وفي الممكن المهية من حيث انها مستندة الى الجاعل فذات الواجب من حيث
انها مستغنية في نفسها عن الجاعل تصدق حمل الوجود عليها في مرتبة ذاتها فلا
يكون الممكن ممكناً واجيب بان مصداق حمل الوجود هو المهية من حيث انها
مستندة الى الجاعل سواء كانت استنادها اليه من حيث الذات او من حيث الوجود

مع ان الماهية من حيث هي على تقدير الجعل المؤلف مستغنية عن الجعل المسا لها
عن الجعل مطلقاً واستدل على الجعل المؤلف اولاً بان توسط الجعل بين الماهية
ونفسها غير معقول ومن البين ان ذلك مبني على عدم تصور الجعل البسيط فان
الجعل المتخلل بين الشيء ونفسه هو الجعل المركب لا الجعل البسيط وثانياً بان علة الاحتياج
هي الامكان وهو كيفية نسبة الوجود الى الماهية فالمجعول هو الماهية باعتبار الوجود
لا الماهية من حيث هي ولا يخفى ان الامكان علة لاحتياج الماهية باعتبار الوجود لا لاحتياجها
مطلقاً فلا يلزم رفع احتياجها من حيث هي كيف وانها في كل مرتبة احتياج مع ان
علة الاحتياج هو الامكان بمعنى المصداق هو نفس الممكن كما سيجيء تحقيقه والحق
ان الماهية مجعولة بالجعل البسيط وذلك لان الجعل اما ان يتعلق بعض الماهية بالذات او يتعلق
بها بالعرض ولا يتعلق بها اصلاً لا بالذات ولا بالعرض فعلى الاول يثبت المدعى وعلى الثاني
يلزم تأخر الماهية من حيث هي عن الماهية من حيث الوجود وهو يستلزم تأخر المعروض عن العارض
والضرورة العقلية تشهد بخلافه وعلى الثالث يلزم استغناء الممكن من حيث هي والوجدان
السليم يحكم ببطلانه كيف وكل شيء ما خلا الله باطل فتدبر لعله يحتاج الى لطف القريحة

قوله فاما ان يقوم به الاول كالخلقة المركبة من الشكل واللون والثاني كالحركة السريعة
المركبة من الحركة والسرعة فان قلت في القسم الاول لزم ان يكون قيام بعض اجزائه
شرطاً لقيام البعض الآخر والخلقة مثلاً ليس كذلك قلنا اللون الذي هو جزء الخلقة
هو اللون المخصوص المحدود وقيامه بالسطح بعد قيام الشكل فان قيل القسم الثاني
ليس مركباً حقيقياً لان العرض الواحد يمتنع ان يقوم بمحلين على سبيل الجمعية فلو
تعدد المحل لكون كل واحد قائماً بامر فلا يكون هنا حقيقة واحدة وموجوداً

واحداً

واحداً فان وجود العرض بعينه وجوده في محله قلنا كل واحد وان كان قائماً
بامر لكن المجموع حقيقة محصلة قائمة بامر واحد كالمربع المركب من السطح والخطوط
الاربعة فان هذه الخطوط قائمة بالسطح والمركب اي المربع قائم بالجسم التعليمي
فان قلت ههنا قسم آخر وهو ان يكون لكل جزء محل مغاير لمحل الآخر ولا يكون
احد جزئيه محلاً للجزء الآخر ولا يكون للكل محل آخر كالعدد فان كل وحدة قائمة
بمحل مغاير للمحل الاخرى وليس للعدد محل آخر قلت اذا كان محل كل جزء مغاير لمحل الجزء
الآخر ولا يكون للكل محل واحد لم يحصل مركب حقيقي واما الوحدات فليس محل كل
منها مغاير للمحل الاخرى بل للكل محل واحد وهو الطبيعة من حيث هي كما سيجيء تحقيقه
ان شاء الله تعالى **قوله** او غيرها اي اراد بغيرها الاجزاء الخارجية ولذا فسر الذاتي بما
غير خارج وتوجيه هذا التفسير ان المراد بالذاتي هو المنسوب الى الذات اي الى ما هو
بان يكون فرداً منه او داخلاً في حقيقة فرد منه **قوله** لا جائز ان يشتركا في ذاتي له
سواء كان المشترك فيه ذاتياً لكليهما او ذاتياً لاحدهما وعرضياً للآخر وقد
نبه عليه بقوله وكذلك الوجود فان الثبوت ذاتي للوجود وعرضي للماهية الموجودة
وهذا التعميم يجري في المختلف فيه ايضاً لكن كونه ذاتياً لاحدهما وعرضياً للآخر
يرجع الى اختلافهما في ذاتية الشيء وعرضيته ثم تفسير السلب بالعارض السلبي بناء
على ان السلب البسيط والعدولي متلازمان على تقدير وجود الموضوع ونسبة
الاختلاف الى السلب العدولي الذي هو من العوارض اولى وبهذا ظهر ان ههنا
عشرة صور والحكم بتركيب الماهية في صورة واحدة فتأمل **قوله** لا بد من تركيبه
اعلم ان المراد بالتركيب العقلي الحقيقي ان يكون للمركب وجود ووحدة غير وجودات

المقصد الثالث

معيار التركيب الحقيقي

الاجزاء ووحداتها بحسب نفس الامر فى ظرف كانت الاجزاء موجودة فيه فيكون
له آثار ولوازم غير مجموع آثار الاجزاء ولوازمها فان قلت كل مركب سواء
كان مركبا حقيقيا او اعتباريا له وجود ووحدة فى نفس الامر وراء وجود
الآحاد ووحداتها وان لم يعتبر وجوده ووحدته فى العرف لعدم تناسب
الاجزاء او لامر آخر كما مر تحقيقه واذا كان له وجود آخر ووحدة اخرى كان له
آثار اخرى بالضرورة قلت الوجود والوحدة وراء وجودات الآحاد ووحداتها
فى ساير المركبات حصة للعدد العارض لها وكذا الآثار التى غير مجموع آثار
الآحاد فيها هى آثار العددية على ما يظهر بالتامل الصادق ثم ما لا بد منه فى
المركبات الحقيقية سواء ان يكون بين الاجزاء مناسبة طبيعية سواء كانت بالعلية والمعلولية
او غيرها الا ترى ان الاعداد مركبة من الوحدات تركيبا حقيقيا مع ان بينها
ليس علاقة العلية والمعلولية نعم المركبات التى تركيبها من المادة والصورة يجب
ان يكون من اجزائها علاقة العلية والمعلولية والحالية والمحلية لكن ذلك
المركب على ما صرح به الشيخ فى قاطيغورياس الشفاء مختص بالجواهر حيث قال لعل
الخلقة كيف يكون كيفية واحدة وهى مجموع الشكل واللون وهب انكم
تجوزون انواع الجواهر مركبة من الجواهر فقد اجزتم على انه لا يجوز ان
يكون لانواع الاعراض تركيبا ان كان لحدودها تركيب من الجنس والفصل
والخلقة نوع واحد من باب العرض ينقسم الى شيئين كل واحد منهما يحمل حدوده
احدهما الشكل والآخر اللون فنقول فى جواب ذلك انا لا نمنع ان يكون
الاعراض مركبة من اعراض كيف والعشرة عرض لانه عدد وهو مركب من

الآحاد

الآحاد بل يعنى ان الجواهر قد يوجد فيها ما يناسب طبيعة جنسها وما يناسب
طبيعة فصلها اجزاء متغايرة والاعراض لا يوجد فيها ذلك وان وجدت فيها
اجزاء انتهى ومعلوم ان ما يناسب طبيعة الجنس هو المادة وما يناسب طبيعة الفصل
هو الصورة **قوله** لان مثله فيه اشارة الى ان هذه الهيئة عارضة بحسب نفس الامر
وداخلة بحسب التوهم فالمجموع المعروض للهيئة امر واقعى والمجموع المركب منها
امر وهمى والحق ان هذه الهيئة انما هى فى العدد حقيقة وبالذات وفى غيره
مجازا وبالعرض على ما يظهر بالتامل الصادق فعلى تقدير شمول العدد على الهيئة
الصورى كانت جزءا له وعلى تقدير عدم اشتماله عارضة له **قوله** وجزء هذا عند
الاشراقيين وقد اجيب عن تمسكهم تارة بان السرير مركب صناعى والكلام فى
المركب الحقيقى وتارة بان حقيقته ليست مركبة من القطع الخشبية ومن الترتيب
المخصوص او الهيئة المخصوصة بل هى قطع الخشبية المعروضة لاحدهما والتحقيق المقام
ان الجزء الخارجى والجزء الذهنى فى الجواهر متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار
فان الماخوذ بشرط لا شىء جزء خارجى والماخوذ لا بشرط شىء جزء ذهنى
فاذا اعتبر العرض الذى هو جزء خارجى للمجموع لا بشرط شىء كان ذلك
العرض جزءا عقليا له فيلزم ان يكون العرض جزءا عقليا للجوهر ومحمولا عليه
وهو محال بالاتفاق لامتناع اتحاد وجودى الجوهر والعرض فافهم **قوله**
ولا شك ان المركب العقلى ليس مركبا حقيقيا وكذا الاجزاء العقلية ليست اجزاء حقيقية
فالقاعدة المذكورة لا تجرى فيه وليس فى كلام الحكماء ما يدل عليه **قوله** والجنس
مبهم اه الجنس امر مبهم بحسب الذات وبحسب الاشارة والنوع امر مبهم بحسب الاشارة

قوله فقط فانه مبهم بالقياس الى الاشخاص وليس له تحصل بشرط الاخر الا بالاشارة
فانه اذا انضم اليه الفصل ليس منضما الى الجنس حقيقة لا في الذهن ولا في الخارج
بل العقل يعتبر الجنس متحصلا بالفصل وهم يعبّرون عنه باعتبار انه فيه ومنه قال
بهمنيار في التحصيل الذهن قد يعقل معنى ويجوز ان يكون ذلك المعنى نفسه اشياء
كثيرة كل واحدة منها ذلك المعنى في الوجود فينضم اليه معنى آخر ليتعين وجوده
فيكون الآخر من حيث التعين مثل المقدار فانه معنى يجوز ان يكون الخط
والسطح والعمق لا بمقارنة شيء يكون مجموعه ومجموع المقدار الخط مثلا بل
ان يكون نفس الخط ذلك المقدار وذلك لان المقدار شيء يحتمل المساواة
غير مشروط فيه ان يكون هذا المعنى فقط بل بلا شرط حتى يصح ان يحمل على الخط
والسطح والعمق فلا يكون المقدار الا احد هذه لكن الذهن يحلله من حيث يعقل
وجود المقدار ثم اذا اضاف اليه زيادة ثم يصفها على انها معنى هو خارج عن
المقدار بل يكون ذلك على سبيل التحصيل قوله والا لم يعقل اه وايضا الجنس يحمل على الفصل
والمعلول لا يحمل على علته سواء كان معلولا بحسب الوجود الذهني او بحسب الوجود
الخارجي قوله من غير ان يكون هناك شيئان يجتمعان في الخارج او يكونا
في الذهن فانه الحاصل من اجتماع المقدار مع الفصل في الذهن حقيقة
الخط مثلا وان جعلت هيئة تركيبية مطابقة لما كيفية الاجزاء العقلية ليست
اجزاء قال الشيخ في الهيات الشفاء لو كان الجسمية التي بمعنى الجنس وجود محصل قبل
وجود النوعية لكان سببا لوجود النوعية مثل الجسم الذي بمعنى المادة
وان كانت قبلية لا بالزمان بل وجود تلك الجسمية في هذا النوع هو وجود

ذلك

ذلك النوع لا غير وفي العقل ايضا الحكم هكذا فان العقل لا يمكن ان يضيف الى
شيء من الاشياء الجسمية التي هي طبيعة الجنس وجود المحصل هو اولا ويضم اليه شيئا
آخر حتى يحدث الحيوان النوعي في العقل فانه لو فعل ذلك كان ذلك المعنى الذي
للجنس في العقل غير محمول على طبيعة النوع بل كان جزء منه في العقل ايضا بل انما
تحدث للشيء الذي هو النوع طبيعة الجنسية في الوجود والعقل معا اذا اخذت
النوع بتمامه ولا يكون الفصل خارجا عن معنى ذلك الجنس مضافا اليه بل متضمنا
فيه وجزء منه من الجهة التي اومأنا اليه قوله والى حاصله اه اورد الشيخ في الهيات
الشفاء ان الجسم قد يقال انه جنس للانسان وقد يقال انه مادة له فانه اذا اخذ الجسم
جوهرا ذا طول وعرض وعمق بشرط ان لا يدخل فيه معنى غير هذا مثل حس وغيره
فهو مادة وجزء من الانسان ليس محمولا عليه وان اخذ لا بشرط شيء بل يجوز ان
يكون له معنى آخر وان لا يكون فهو جنس للانسان محمول عليه وان اخذ
الجسم تام المعنى حتى دخل فيه ما يمكن ان يدخل فيه فهو نوع قال الشيخ وهذا اي
كون الطبيعة الواحدة مادة باعتبار وجنسا باعتبار انما يشكل فيما ذاته مركبة
ولعل وجهه ان المادة متحققة في المركب فاعتبار المادة او الجنس فيه ليس بمحض
عمل العقل ولا يظهر ان يكون ما هو مادة باعتبار صادقا على الشيء باعتبار
آخر ظهورا تاما واما في البسيط فعسى ان تفرض فيه هذه الاعتبارات بسهولة
اذ لا مادة له ذهنا وخارجا ضرورة ان الجزئية واللاجزئية لا يختلفان
باختلاف الوجود فاعتبار المادة والجنس فيه اعتبار محض يحصل للعقل منه
بسهولة وصرح بان هذه الاعتبارات تجري في كل كلي فالفصل كالناطق

بالقياس الى الانسان اذا اخذ لا بشرط شئ كان فصلا ومحمولا عليه واذا اخذ
بشرط لا شئ كان صورة ومادة بمعنى مطلق الجزء واذا اخذ بشرط شئ كان
نوعا ونفس الانسان والنوع كالانسان بالقياس الى الشخص اذا اخذ لا بشرط شئ
كان نوعا لها ومحمولا عليها واذا اخذ بشرط لا شئ كان مادة بمعنى الموضوع واذا
اخذ بشرط شئ كان شخصا والعرض كالكاتب بالقياس الى زيد اذا اخذ لا بشرط
شئ كان محمولا عليه ومتحدا معه اتحادا بالعرض واذا اخذ بشرط لا شئ كان
عارضا ومغايرا له واذا اخذ بشرط شئ كان زيد الكاتب وبالجملة الاعتبارات
الثلث على هذا الاصطلاح انما تجري في الطبايع المبهمة بالنسبة الى المنضمات في حد ذاتها
المبهمة بالذات او بالعرض بخلاف الاعتبارات الثلث على الاصطلاح الآخر الذي ذكرنا
فانها تجري في اية طبيعة بالنسبة الى اي شخص فتحقق مما ذكرنا ان الجزء الذهني
لا من حيث انه جزء ذهني موجود في الخارج والتغاير بينه وبين الجزء الخارجي
اعتباري لان المأخوذ بشرط شئ بحسب هذا الاصطلاح موجود في الخارج وان
ملاك الحمل ومناط العموم هو الاعتبار الاول بحسب هذا الاصطلاح فليتأمل
قوله وكل واحد من الجنس والفصل ذهب الشارح قدس سره الى ان المركب من اجزاء
خارجية غير محمولة لا يجوز ان يكون مركبا من اجزاء محمولة كما سيأتي فعلى ذلك
التقدير كل واحد من الجنس والفصل بهذا الاعتبار لا يكون جزءا او مادة للماهية
لان ما هو جزء للشئ لا يحمل عليه بخلاف نحو وجوده ذهنا وخارجا على ما يشهد به
الضرورة **قوله** معنى مع تفصيل المقام ان الحمل يطلق على ثلثة معان الاول الحمل
اللغوي وهو الحكم بثبوت الشئ للشئ او انتفائه عنه وحقيقته الاذعان

والقبول

والقبول والثاني الحمل بالاشتقاق ويقال له الحمل بواسطة ذو وحقيقته
الحلول وهو ليس مختصا بالمبادي بل يجري في المشتق ايضا فان العرض اعم من
العرض كما اشرنا اليه سابقا **فان قلت** الحمل بالاشتقاق المحمول على صاحبه بتوسط ذو مع
انه ليس حالا فيه **قلت** المحمول في الحقيقة هو اضافة بين الحال وصاحبه والثالث
حمل المواطاة ويقال له الحمل بهو على وحقيقته الهو هو فلا محالة يستدعي وحدة
باعتبار وكثرة باعتبار آخر سواء كانت الوحدة بالذات او بالعرض وسواء
كانت جهة الوحدة الوجود او غيره فانه يجري في الهو هو جميع الاقسام او الوجوه
المقارنة للكثرة وجميع جهاتها لكن المتعارف خصص جهة الوحدة بالوجود وسواء
كان وجودا بالذات كما في حمل الحيوان على الانسان وحمل الضاحك عليه او وجودا
بالعرض كما في حمل الضاحك على الكاتب وحمل الكاتب على الاعمى وسواء كان
وجودا خارجيا كما في القضايا الخارجية او وجودا ذهنيا كما في القضايا الذهنية او
مطلق الوجود كما في القضايا الحقيقية فحمل المواطاة يرجع الى اتحاد المتغايرين
في نحو من انحاء الوجود بحسب نحو من انحائه سواء كان اتحادا بالذات وهو في
حمل الذاتيات او اتحادا بالعرض وهو في حمل العرضيات فان الذاتي والذات
متحدان بحسب الحقيقة والوجود والمعروض والعرض متغايران بحسبهما وربما يطلق
الحمل المواطاة على مصداقه من حيث انه مصداق فان قيل حمل الطبيعة على الافراد
حمل بالذات لكونها ذاتية له وحمل الافراد عليها حمل بالعرض لكونها خارجة عنها
مع ان كلا منهما يوجد بوجود واحد قلنا الاحكام تختلف باختلاف الحيثيات
فذلك الوجود من حيث انه للافراد ينسب الى الطبيعة التي هي ذاتياته بالذات فيقع

حمل بالذات ومن حيث انه للطبيعة بسبب الفرد الذي هو من خواصها بالعرض
فيقع حمل بالعرض ثم حمل المواطاة ينقسم الى قسمين الاول حمل الشيء على نفسه ومنه الحمل
الاولي وهو ان يقصد ان المحمول هو بعينه عنوان حقيقة الموضوع وانما سمي حملا اوليا
لكونه اولي الصدق والكذب ومن هذا القسم حمل الشيء على نفسه وهو اما مع تغاير من
الطرفين بان يؤخذ احدهما مع حيثية والآخر مع حيثية اخرى واما بدون التغاير
بينهما بان يكرر الالتفات الى شيء واحد ذاتا واعتبارا فيحمل ذلك الشيء على
نفسه من غير ان يتعدد الملتفت اليه والاول صحيح غير مفيد والثاني غير صحيح وغير مفيد
ضرورة انه لا يعقل النسبة الا بين الاثنين ولا يمكن ان يتعلق بشيء واحد التفاتان
من نفس واحدة في زمان واحد لا يقال فحمل الشيء على نفسه لا يكون حملا بالذات
لان مصداق الحمل فيه على ذلك التقدير ليس نفس الموضوع فقط مع ان حمل الا
على نفسه مثلا حمل بالذات لانا نقول طبيعة الحمل يستدعي تغايرا بين الموضوع والمحمول
وما ذكروا ان نفس الموضوع اذا كان كافيا في تحقق الحمل فالحمل بالذات والا فالحمل بالعرض
فهو بعد ذلك التغاير فحمل الشيء على نفسه حمل بالذات لان بعد ذلك التغاير لا يحتاج
الى غيره والحق ان التغاير معتبر في مفهوم الحمل وهو هو الثاني الحمل المتعارف وهو
ان يقصد ان يكون الموضوع من افراد المحمول او ما هو فرد لاحدهما فرد للآخر وانما سمي
متعارفا لتعارفه وشيوع استعماله وهو ينقسم الى حمل بالذات وهو حمل الذاتيات
وحمل بالعرض وهو حمل العرضيات وربما يطلق الحمل المتعارف في المنطق على الحمل الحقيقي
في المحصورات قوله فهذه الصور المتغايرة اه حاصله ان هذه الاجزاء اما ان تكون
صور الحقيقة واحدة موجودة بوجود واحد او لطائف متعددة موجودة بوجودات

متعددة

احتمالات الاول التي ما اوردها الشارح بالنظر الى مطابقة هذه الاجزاء في الخارج وثلاث الاخر التي اوردناها بالنظر الى منشاء انتزاعها فرتفع الاحتمالات
الاول كما فعله شارح التجريد حيث جعل الاحتمال السادس من الاحتمالات الاخر من الاحتمالات الاول خلط بين النظرين وغير تام نظرا الله في منه عفى عنه رحمه

متعددة او لطائف متعددة موجودة بوجود واحد واما كونها صور الحقيقة
واحدة موجودة بوجودات متعددة فساقط بادنى عناية ثم ان في صورة
الاولى احتمالات ثلثة ذهب الى كل واحد منها طائفة الاول ان يكون منشأ
انتزاع هذه الاجزاء امورا متعددة داخلة في حقيقة المركب الخارجي وهذا هو القول
بان المركب الذهني مستلزم للمركب الخارجي وان الاجزاء الذهنية متحدة مع الاجزاء الخارجية
والثاني ان يكون منشأ انتزاعها امورا متعددة خارجة عن حقيقة المركب وهذا هو القول
بان للمركب معاني تتبعها معان آخر فيحصل منها مفهومات صادقة عليه بعضها هو
فالمأخوذ من المتبوعات الذاتيات والمأخوذ من التوابع العرضيات والثالث
ان لا يكون منشأ انتزاع هذه الاجزاء امورا متعددة اصلا بل هو بعينه المنتزع عنه
البسيط في الخارج وهذا هو القول بان المركب لا يجتمع مع المركب الخارجي وان الاجزاء
الذهنية ليست عين الاجزاء الخارجية ولما بطلت الصورة الثانية والثالثة
وان الحق من هذه الاحتمالات الثلث لم يتعرض المحقق الجليل انه هو الاحتمال الاول
لان المراد بعينية هذه الاجزاء للمركب حملها عليه اتحادها معه حملا واتحادا بالذات
فيجب ان يكون مصداق الحمل ذات المركب فانه اذا كان خارجا عنه كان الاتحاد
اتحادا بالعرض لا بالذات وانما يثبت لها هذا الاتحاد لان الجنس المأخوذ
بشرط الفصل باعتبار انه فيه لا يغاير الفصل لا في الذهن ولا في الخارج
فالحيوان مثلا ينضم اليه الناطق من حيث انه بعينه وتحصله لا من حيث انه
امر آخر يحصل منهما امر آخر ثالث كما في الحقيقة فعلى تقدير ان يكون منشأ
انتزاع هذه الاجزاء امورا خارجة عن المركب لا يكون هذه الاجزاء محمولة

عليه من حيث هو متحدة معه بالذات ثم الضرورة العقلية تحكم بامتناع انتزاع
الامور المتغايرة عن امر بسيط باعتبار واحد فيجب ان يكون هذه الاجزاء امورا
ذات المركب باعتبارات متعددة داخلة فيه فليتأمل **قوله** والاشكال عليه ذهب المحشي
قدس سره الى ان الكلي الطبيعي ليس موجودا في الخارج وان الاجزاء الذهنية ليست اجزاء
الاجزاء الى رحمه فالاجزاء الذهنية على ذلك التقدير لا يكون عين المركب في الخارج
ومتحدة معه فالحمل الا ان يأول ويكون الحكم بالاتحاد هنا على سبيل المجاز من قبيل الحكم
باتحاد الموجود والمعدوم في الوجود لعلاقة بينهما ويكون خارجة عن قوام الامر
الخارجي ومسلوبة عن الماهية من حيث هي **قوله** ورد عليه ان الوجود اي الحصص
بالاضافة الى الماهيات فلا يمكن ان يكون للماهيات المتعددة وجود واحد ولا بعد ان
رجع هذا القول الى القول الاول بان الوجود قائم بالماهيات من حيث انها واحدة من
حيث انها متعددة **قوله** لزم حلول اه لا يخفى ان الحلول عبارة عن اختصاص الناعت بالمنعوت
بمعنى الوجود وساير الاعتباريات فلا حاجة الى ان يقال ان المراد بالحلول هنا ما هو
في قوته لا يقال الحلول الحقيقي في الوجود الذي هو امر اعتباري **قوله** وهو مردود او
يمكن ان يرجع هذا القول الى القول الاول بان هذه الاجزاء عين المادة والصورة
باعتبار وغيرهما باعتبار آخر فمن حيث انها عينهما كانت موجودة بوجود متعددة
وليست محمولة ومن حيث انها غيرهما كانت موجودة بوجود واحد ومحمولة **قوله** انما
يصح في الذاتيات اه اي عند من يقول بوجود الكلي الطبيعي والجواب ان الحمل مطلقا
وهو في الذاتيات بالذات وفي العرضيات بالعرض لعلاقة بينها وبين موضوعاتها كما
قوله قيل معنى الحمل اه هذا التعريف لا يصدق على الحمل في القضايا المحصورة والطبيعية الا ان

يحمل

يحمل الصدق على ما يشمل صدق الشيء على نفسه وايضا الصدق هو الحمل فيلزم تعريف الشيء بنفسه
الا ان يقال ان التعريف لفظي وقيل الحمل اتحاد المفهومين المتغايرين بحسب الوجود تحققا او تقديرا
وهو لا يشمل حمل القضايا الذهنية وقيل الحمل اتصاف الموضوع بالمحمول وهو لا يشمل
حمل الذاتيات الا ان اريد بالوجود الوجود الرابطي مطلقا فيكون تعريفا بالمراد
والحق ان معنى الحمل امر حقيقي لا مزيد عليه **قوله** وذلك لانه اه انت خبير بان الاجزاء
العقلية متحدة مع الاجزاء الخارجية حقيقة ومغايرة لها اعتبارا وكذا المركب العقلي
والمركب الخارجي متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار فاذا حصلت الماهية العقلية
باجزائها الذهنية والخارجية لا يلزم ان يكون اجتماعهما مختلفان في العقل مع
ان الاجزاء الخارجية انما يحصل في العقل بصورها الكلية باعتبار انها لا بشرط شيء
فيكون في العقل اجزاء ذهنية لان هذه الاجزاء من حيث انها لا بشرط شيء اجزاء
ذهنية ومن حيث انها بشرط لا شيء اجزاء خارجية ثم انهم اتفقوا على ان ما يؤخذ لا بشرط
شيء محمول وما يؤخذ بشرط لا شيء جزء كما قرره الشارح آنفا ولا شك ان ما هو جزء
على سبيل الحقيقة فهو جزء خارجي اذ لا معنى للجزء الخارجي المقابل للجزء العقلي الا الجزء
على سبيل الحقيقة وما هو جزء على سبيل الحقيقة فهو جزء له في الذهن والخارج معا لا معنى
اختلاف الجزئية والاجزائية باختلاف الوجود في الخارج والعقل **قوله** وكيف لا
نعلم ان المراد بالاشتقاق من الجزء الخارجي اخذه لا بشرط شيء مع ان التحقيق
ان معنى المشتق لا يشتمل على النسبة كما ذهب اليه بعض المحققين وتفصيل ذلك ان
في معنى المشتق اقوالا الاول انه مركب من الذات والصفة والنسبة وهو القول
المشهور والثاني انه مركب من النسبة والمشتق منه فقط واختاره الشريف المحقق قدس سره عليه

بل مفهوم الشیء غیر معتبر فی الناطق و الا لکان العرض العام داخلا فی الفصل
و لا ما یصدق هو علیه و الا انقلب الامکان الی الوجوب فی ثبوت الضاحک للانسان
مثلا فان الشیء الذی له الضحک هو الانسان و ثبوت الشیء لنفسه ضروری
تعلم ان مفهوم المشتق لیس فصلا بل یعبر به عن الفصل و ما ذکره من الاشکال فیه مبنی
علی التقیید مع ان دخول النسبة التی غیر مستقلة بالمفهومیة فی حقیقة من غیر دخول المنتسبین
غالا یعقل الثالث ما ذهب الیه بعض المحققین من انه امر بسیط لا اشتمال علی النسبة فانه
یعبر عن معنی الاسود و الابیض و نحوهما بالفارسیة بسیاه و سفید و نظائرهما و لا مدخل
فیه الموصوف لا عاما و لا خاصا و الا لکان معنی قولک الثوب الابیض الثوب الثوب
الابیض و الثوب الثوب الابیض و لیس فیه شیء منه و بین المشتق منه تغایر بحسب الحقیقة
فان الابیض اذا اخذ لا بشرط شیء فهو عرضی و مشتق و اذا اخذ بشرط لا شیء فهو عرض
و مشتق منه و اذا اخذ بشرط شیء فهو ثوب ابیض مثلا و اعترض بان الامر لو کان کذلک
لکان حمل الابیض علی البیاض القائم بالثوب صحیحا و ذلک معلوم الانتفاء بالضرورة
مع انه مستبعد جدا کیف و یعبر بالفارسیة عن البیاض بسفیدی و عن الابیض بسفید
و من ایده بقولهم الحرارة اذا کانت قائمة بنفسها کانت حرارة و حارا و الضوء اذا
کانت قائمة بنفسه کان ضوءا و مضیئا فقد اشتبه علیه مفهوم المشتق بما یصدق
هو علیه و الحق ان معنی المشتق امر بسیط ینتزعه العقل عن الموصوف نظرا الی الوصف
القائم به فالموصوف و الوصف و النسبة کل منها لیس عینه و لا داخلا فیه بل منشأ
لانتزاعه و هو یصدق علی الموصوف و ربما یصدق علی الوصف و النسبة ایضا قوله
فرد عالم ابعتراه یمکن ان یستدل علی الاول بانه قد تقرر فی موضعه ان الجنس عرضی

عام

٥١

عام للفصل فاذا کان فصل الجنس جنسا للفصل یکون کل منهما عرضا عاما للاخر
و هو ظاهر الفساد و ایضا علی هذا التقدیر اما ان یختلف الماهیة فیلزم خلاف المفروض
اتحاد الذاتی او لا یختلف فیلزم الترجیح بلا مرجح و علی الثالث و الرابع بانه لو کان
لشیء واحد جنسان او فصلان فی مرتبة واحدة یلزم استغناء الشیء عن ما هو ذاتی
له اذ یکفی فی تقویم الماهیة النوعیة احد الجنسین و احد الفصلین و علی الثالث بانه لو
کان للنوع فصلان مختلفان فصل واحد امکن ان یکون الفصل جنسا و الجنس فصلا فیلزم
الترجیح بلا مرجح و ایضا یلزم ان لا یکون الخارجیة الفصل تمام الجزء الممیز علی کلا
المعنیین و اعلم انه لما تقرر ان الاجزاء الذهنیة بعینها الاجزاء الخارجیة بما هو جزء
لا بشرط شیء لیسهل اثبات هذه المطالب لامتناع ان یصیر مادة صورة و الصورة مادة
و لو فرض حقیقتین مختلفین و ان یکون للحقیقة الواحدة مادتان فی مرتبة واحدة و یکون
للحقیقتین المختلفین صورة واحدة فافهم قوله و اجابوا عنه اه هذا مبنی علی الاتحاد
بین الجزء الذهنی و الجزء الخارجی لان المراد بالجوهر الذی له النطق ما یصدق هو علیه
لا مفهومه و هو فی الانسان عین صورته النوعیة و فی الملک عین حقیقة النوعیة قوله
ای فی مرتبة واحدة اشار الی ان الفصل سواء کان قریبا او بعیدا لا یمکن ان یکون
متعددا فی مرتبة واحدة قوله لما اشتبه اه لما اشتبه بعدم کل من مبدأ الحس و مبدأ
الحرکة الارادیة ای القوة الحساسة و القوة المحرکة علی الاخر فلا یجد انه لا اساس
لان مبادی افعال الحیوان التصور ثم الشوق ثم الارادة ثم الحرکة مع ان
الحرکة موقوفة علی الادراک مطلق لا علی الاحساس خصوصا قوله لکن الفصل ذلک
لان کل واحد منهما لیس تمام الجزء الممیز و مجموعهما لیس جزءا ممیزا قوله ثم تمتنع تعدده

بل يمتنع مطلقا فان التميز التام ليس الا بمعنى واحد افعلية لا يجوز ان يكون الا امرا واحدا
قوله لان الجنس ح والا يلزم اتحاد النوعين وفيه ان العلة اذا وجدت وجد له جواب
تأمل قوله والاظهر اه بل الاظهر انهما مشتركان في مقدمة الدليل اذ قد اخذ في الرابع
مع استلزام الحلف استحالة ان يكون لنوع واحد جنسان في مرتبة واحدة بل الاظهر ان الرابع
يحتمل الصورتين الاولى عدم مقارنة الفصل الجنسين نوعين وهي عين الثالث والثانية
مقارنته لهما في نوع واحد وهي عينه ولا تفرع عليه واشتراكهما في الدليل ومقدمته
قوله فلا يمتنع منه عليه فان قيل اذا كان بين الاجزاء عموم من وجه يكون بينها وبين الكل عموم
مطلق والاخص المطلق كيف يحصل من انضمام الاعمين المطلقين وعلى تقدير حصوله يرفع
كل منهما ابهام الآخر فيلزم الدور قلت كل منهما عام مبهم من وجه وخاص محصل من وجه
فبالنسبة الى الآخر فهو باعتبار الخصوص يرفع ابهام الآخر باعتبار العموم فيسقط الدور قوله
نعم يمتنع ذلك اه لا يخفى ان فيه نظر لان الماهية المحصلة يكفي في تقومها ابهام احد الجزئين وتحصل
الجزء الآخر فكل من الحيوان والناطق متقوم للحقيقة الانسانية من جهة واحدة فالحيوان
متقوم لها من حيث انه عام ومبهم والناطق متقوم لها من حيث انه خاص ومحصل لها فيكون
كل منهما متقوما من جهة وخارجا من جهة اخرى فلا يكون بين الجزئين من حيث الجزئية
عموم وخصوص من وجه قوله لا يتصور فيه اه اعلم ان المركب الذي ليس فيه ابهام وتحصيل
ليس مركبا عقليا فان معنى التركيب العقلي ان ينضم احد الجزئين الى الآخر من حيث انه
بعينه ويحصله لا من حيث انه امر آخر يحصل منهما ثالث قوله فيلزم اه احد جهتي الاثر الى
منهما تحقق الفصل وعدم تحقق الجنس في نوع من هذين النوعين ليس فيه لك الجنس جنسا له وفيه انه
يجوز ان يكون جنس كل من النوعين عرضيا للنوع الآخر الا ان يعتبر العموم بحسب

الاعتبار

الاعتبار فتأمل قوله لانه لا يحصل اه الظاهر انه اراد بالتحصيل التحصيل النوعي ويلائم
مقابلته بقرينة قوله والا لكان اه وفيه مناقشة ظاهرة وهو انه يجوز ان يكون كل
واحد من الجنسين محتاجا في التحصيل النوعي الى الجنس الآخر باعتبار تحصله في الجملة فلا يلزم
الدور فان العلة تحصله في الجملة والمعلول التحصيل النوعي فالاولى ان يقال لما كان
كل منهما رافعا لابهام الآخر كان كل منهما جنسا عاما مبهما من وجه وفصلا خاصا
محصلا من وجه آخر فيكون بينهما عموم من وجه وقد مر حاله ويبقى على هذا التقدير يكون
كل منهما مع الفصل المقارن فصلا وبدونه جنسا فيلزم دخول الشيء في الحقيقة
الواحدة مرتين فافهم قوله وقد اختلف في تعينه اه اعلم ان التعين يطلق على معنيين الاول
كون الشيء بحيث يمتنع فرض اشتراكه بين امور متعددة وهو يحصل من نحو الوجود في الذهن
ويلحق الصور الذهنية من حيث انها صور ذهنية لان الحمل والانطباق وما يقابلهما من
شان الصور دون الاعيان واختلاف الكلية والجزئية انما هو لاختلاف الادراك
دون المدرك فالشيء اذا ادرك بالحواس وحصل فيها كان جزئيا واذا ادرك بالعقل
وحصل فيه كان كليا ويدل عليه ما ذكره في تعريف الكلي والجزئي ويظهر منه كلية الاشياء
ونحوه فان تصور هذه المفهومات لا يمنع فرض اشتراكه ونفسهما يمنع عنه وما يظن ههنا
ان كلية الكلي بالنسبة الى افراد الكلي الآخر انما يصح على هذا التقدير فليس بشيء لان
العقل لا يجوز صدق صورة زيد لانه على افراد الفرس كما لا يجوز صدق الحقيقة الانسانية
عليهما والثاني كون الشيء ممتازا عما عداه كما انه يعبر به مبدأ الامتياز ويمكن ان يتنبه
عليه بان تمايز العرضين المتماثلين يحصل من نحو وجودهما في الموضوعين وكذا
تمايز الصورتين المتماثلين يحصل من وجودهما في المادتين وقد تقرر في موضعه ان

وجود العرض هو بعينه وجوده في الموضوع ووجود الصورة هو بعينه وجودها في المادة
قال المعلم الثاني في تعليقاته هوية الشيء وتعينه ووحدته وخصوصيته ووجوده المنفرد له
كلها واحد يعني ان الحيثية التي بها الشيء يصير موجودا هي بعينها حيثية بها يصير متشخصا وواحدا
فالوجود والتشخص والوحدة مفهومات متغايرة وما به الوجود وما به التشخص وما به الوحدة
امر واحد فقد ظهر لك ان التشخص على كلا المعنيين امر اعتباري وما به التشخص على المعنى
الاول هو نحو الوجود الذهني الذي هو امر اعتباري وعلى المعنى الثاني هو الوجود
الحقيقي الذي هو موجود بنفسه فتامل **قوله** اي موجود في الخارج الخ اي ما من شأنه الوجود
الخارجي على تقدير ان يكون الجزء العقلي موجودا في الخارج فان التعين مطلقا على تقدير
نفي الجزء العقلي ليس من شأنه الوجود الخارجي وتعين الصور الذهنية على كلا التقديرين
ليس موجودا في الخارج **قوله** والجواب الخ جواب باختيار الشق الثاني وفيه نظر لانه ان
اراد بمفهوم زيد المفهوم التقييدي الذي يعبر عنه بالجزء والحصة فلا نم انه موجود في
الخارج ضرورة ان التقييد الذي هو امر اعتباري جزء منه وان اراد حقيقته من حيث هي
فلا نم انها غير الحقيقة الانسانية فان حقيقة زيد هي بعينها حقيقة الانسان لكن العقل قد
يلاحظها لا بشرط شيء فيكون كليا طبيعيا يصدق على كثيرين وقد يلاحظها بشرط شيء
فيكون فردا وحصة لا يصدق عليها لا يقال لو لم يكن التشخص داخلا في حقيقة الشخص
لكان التغاير بين زيد وعمرو اعتباريا وهو باطل بالضرورة لانا نقول ان اردت
بالتغاير بينهما التغاير بحسب الحقيقة فبطلان التالي مم وان اردت به التغاير بحسب الآثار
فالملازمة مم فان الشيء كما يصير بالوجود مصدر الآثار كذلك يصير به ممتازا عما عداه
فافهم لعله يحتاج الى لطف التوجيه **قوله** كذلك المهملة النوعية اه انت خبير بان حقيقة الشيء

على هذا التقدير

على هذا التقدير يكون مركبة من النوع والتشخص تركيبا عقليا فيجب ان يكون لها
جزآن خارجيان لما مر ان الجزء العقلي هو بعينه الجزء الخارجي ومن البين ان ليس لها
جزء خارجي غير المادة والصورة اللتين يحد انهما الجنس والفصل وايضا التشخص لو كان جزءا
عقليا للمتشخص لوجب ان يحمل عليه حملا بالذات واللازم باطل اذ لا تصور الاتحاد الحقيقي
بين الشخص الذي هو شخص بذاته وبين الشخص الذي هو ليس متشخصا بذاته وايضا يلزم على
هذا التقدير ان لا ينال الذهن حقيقة الشيء بل ما هو جزء منه لان الاشياء الحاصلة
في الذهن هوياتها فاعرف **قوله** ثم اشار اه قد فرق بين جعل الاول ان صورة
المتشخص الحاصل في العقل وصورة الفصل يحصل فيه الخ ان صورة الشخص الحاصل صور متعددة
وصورة الفصل يحصلها وفي الاول نظر لانه لا يشمل متشخصات الاشياء من الجزئيات المجردة
ولا متشخص الصور الذهنية العقلية فالثاني ايضا لا يتم لانه ممنوع على الاول **قوله** فمن قال اه
المحققون القائلون بوجود الطبائع ارادوا بها ذاتيات الموجودات الخارجية دون عرضياتها
الا من ذهب منهم باتحاد العرض والعرضي وتوضيح مرامهم ان حقيقة الانسان مثلا حال كونها
مقترنة بالعوارض التي هي خارجة عنها موجودة في الخارج فيكون تلك الحقيقة من حيث هي
وذاتياتها التي هي متحدة معها موجودة في الخارج كما يشهد به الضرورة العقلية
ولو لم يكن كذلك يلزم مفارقتها عن نفسها وبطلانه حين مقارنتها بالعوارض وتلك
الحصة ليست متعينة في حد ذاتها لان تعينها ليس عينها ولا جزءها فيمكن ان يلاحظها لا
بشرط شيء ويعرض لها الكلية ويكون كليا طبيعيا ويمكن ان يلاحظها بشرط شيء ويعرض
لها الجزئية ويكون فردا وحصة فيصح ان يقال ان الطبيعة الانسانية بعينها موجودة
في الخارج مشتركة بين افرادها وصورتها العقلية متصفة بالكلية بمعنى المطابقة بكثيرين

الوجود الواحد من حيث هو الطبيعة لم له وجود الكلي ووجود قبل الكثرة ومن حيث هو الشخص لم له وجود الطبيعي ووجود مع الكثرة ١٢ منه عفي عنه

ويصح ان يقال ان طبيعة الكلية منتزعة عنها بضرب من التحليل وعلى هذا التقدير
ليس النزاع لفظيا لان القائلين بوجود الطبيعي ذهبوا الى ان المنتزع والمنتزع عنه
متحدان والنافين له ذهبوا الى انهما متحدان في الفرض ثم هنا استدلال مشهور اورده
الشيخ في الهيات الشفا حيث قال وليس يمنع كون الحيوان الموجود في الشخص حيوانا ما ان
يكون الحيوان بما هو حيوان لا باعتبار انه حيوان بحال ما موجودا فيه لانه اذا كان هذا
كان هذا الشخص حيوانا فالحيوان ما موجود فالحيوان الذي هو جزء من حيوان ما
موجود وبالغ في ذلك التشنيع على من انكر وجود الحيوان بما هو حيوان وقال فالحيوان
المأخوذ بعوارضه هو الشيء الطبيعي والمأخوذ بذاته هي الطبيعة التي وجودها اقدم
من وجود الطبيعي تقدم البسيط على المركب هو الذي يخص وجوده بانه الوجود الالهي
لان سبب وجوده بما هو حيوان عناية الله تعالى واما كونه مع مادة وعوارض
وان كان بعناية الله تعالى فهو منسوب الى الطبيعة الجزئية الى صلة وحاصله ان الحيوان لا بشرط
شيء جزء هذا الحيوان في الملاحظة التفصيلية ولا شك ان حقيقة الشيء لا تختلف بحسب
الملاحظة فحيث وجد هذا الحيوان وجب ان يوجد الحيوان بما هو حيوان في حد
ذات هذا الحيوان وان لم يكن على وصف الجزئية بناء على ان الجزئية والتعين
من خصوصيات انحاء الوجود فتامل قوله واما ما يقال اه ذهب بعض القائلين بوجود
الكلي الطبيعي الى ان الطبيعة متعددة بالذات وليست متصفة بالوحدة متمسكا بان
ملاك التعدد بالذات تعدد الوجود بالذات فالطبيعة اذا كانت موجودة بالذات
بعين وجودات الاشخاص كانت متعددة بالذات فكما يوصف الافراد بالتعدد
فكذا الطبيعة وفرع على ذلك ان المهملة الموجبة كما يصدق الموجبة الجزئية وكذا يصدق

المهملة

الحاصل ان الموجود في الخارج نفس الطبيعة متصفة بعوارض مخصوصة فيها في الخارج باعتبار ذاتها من حيث هي وحدة مبهمة وباعتبار العوارض تعدد ووجدان عقل الا ان
متحدان في الوجود ومتغايران في الملاحظة وهي بكلا الاعتبارين موجودة في الخارج فان تلك الوحدة لا تنافي التعدد واذا الوحدة التي تنافيه هي الوحدة
العينية فالقول المشهور انها موجودة الافراد وبعين وجود الافراد وتوهم مذهب بعض القائلين بوجودها حيث ذهب الى وجودها من حيث الفردية فقط
كما ان البعض انها موجودة بعين وجود الافراد والجمع على مذهب بانهما حيث ذهب انه نفسها مطلق فالاولى في التعبير ان يقال انها موجودة من حيث انها من حيث الفردية
١٢ منه عفي عنه

المهملة السالبة بصدق الجزئية السالبة والقول الفصيل انه ان اريد بالطبيعة الطبيعة
المطلقة اي المأخوذ لا بشرط شيء فلها وحدة مبهمة بالذات لا بالعرض وتعدد بالعرض
لا بالذات لان ملاك تعدد الشيء كونه تحت التشخص والتعدد اليه ولا شك انه اذا
لوحظ الشيء بشرط شيء يصح اسناد التعدد اليه واذا لوحظ لا بشرط شيء لا يصح
اسناده اليه لان الحيثية الاطلاقية تأبى عنه والطبيعة بهذا الاعتبار موضوع القضية
الطبيعية كما انها باعتبار شرط شيء موضوعها وتحقق بتحقق فرد ما وينتفي بانتفاء جميع الافراد
وان اريد بها مطلق الطبيعة اي المأخوذ من حيث هي مع قطع النظر عن الحيثية الاطلاقية
فلها وحدة بالذات بحسب وحدة الطبيعة المطلقة وتعدد بالذات بحسب تعدد الاشخاص
ليس لها على هذا التعدد باعتبار زائد على اعتبار الطبيعة فلا ينبغي للعقل عن اسناد
التعدد اليها والطبيعة بهذا الاعتبار موضوع القضية المهملة وتحقق بتحقق فرد ما
وينتفي بانتفائه فتدبر قوله نحو اه وجوابه ان كل واحد من الكثرة مع قطع النظر
عن التشخص عين الطبيعة وعين الواحد الآخر منها ومن حيث انه مخلوط بالتشخص غيرها
فلا تغفل قوله لو كان عدميا اه فيه نظر لانا لا نم انه اذا كان عدما للتعين مطلقا
لا تميز عنده الا ترى ان الفصل مع انه مبهم يحصل الجنس لو سلم فلا نم انه اذا كان عدما
للا تعين لكان وجوديا لم لا يجوز ان يكون عدما لما يصدق عليه الا تعين او عدما
لمفهومه فيكون التعين المسلوب عدميا مع ان عدم العدم لا يلزم ان يكون وجوديا كالامتناع ولو
سلم فلا نم تماثل التعينات لجواز ان يكون مخالفة في الحقيقة متشاركة في مفهوم التعين قوله
فلو كان العدم اه الملازمة ممنوعة والسند ظ قوله بل المراد ما لوجودي اه الوجودي
يطلق في المشهور على ثلاثة معان الاول ما لا يكون السلب جزءا من مفهومه والثاني ما هو

شأنه الوجودي والثالث الموجود الخارجي والعدمي على ما يقابلهما المعنى
الاول من الوجودي اعم من الثاني والثاني من الثالث والمعنى الاول
من العدمي اخص من الثاني والثاني من الثالث والظاهر ان المراد بوجودية
التعين وعدميته المعنى الثاني والثالث كما يدل عليه ادلة الطرفين وفي الجواب على
هذا التقدير ان العدمي بهذين المعنيين لا يلزم ان يكون عدما مطلقا او عدما
مضافا واما ما ذكره المص من معنى الوجودي والعدمي وحمل الوجودي والعدمي
ههنا عليه فهو على خلاف المشهور ولا ينطبق عليه ادلة الطرفين قوله وفي هذا الجواب نظر
يمكن ان يق مراد المجيب ان التعين ينضم الى الماهية بنوعيته لا الى حصة منها وهي متميزة
عما عداها فلا يلزم الدور قوله بل الجواب حاصل الدليل ان ثبوت الصفة الوجودية
للموصوف فرع تعين الموصوف كما انه فرع وجوده فلو كان التعين صفة وجودية لزم
الدور اذ ليس ههنا تعين آخر وحاصل هذا الجواب على ما هو الظاهر منه ان ثبوت الصفة
الوجودية للموصوف لا يتوقف على تعين الموصوف حتى يلزم الدور بل يستلزمه كما انه
يستلزم وجود الموصوف ولا يتوقف عليه وفيه نظر لان التعين اذا كان صفة
وجودية كان اتصاف الماهية به اتصافا انضماميا والضرورة حاكمة بان
الاتصاف الانضمامي يتوقف على تعين الموصوف كما انه يتوقف على وجوده نعم يمكن
ان يق انضمام التعين الى الماهية ليس انضماميا على سبيل الحقيقة بل هو كانضمام
الفصل الى الجنس فلا يستدعي امتياز المنضم اليه ويمكن حمل هذا الجواب على ذلك قوله
بل كل فرد اه فان قلت هذا لا يبطل تحصيل القوم فانهم حصروا الممكنات في المقولات
العشرة حتى نقل عن المعلم الاول انه لا يستطيع ان يذكر ذاكر شيئا خارجا عنها

فلا يمكن

فلا يمكن ان يكون في الممكنات شيء ليس حقيقة نوعية وماهية جنسية فليس التعين
من الممكنات لكونه جزءا عقليا ممتنع الوجود في الخارج مع ان هذا الدليل
وحصر الممكنات في المقولات العشر عند الحكماء وهو عندهم مما لا يقوم عليه دليل الا
يلزم عليهم انتفاء البسائط الخارجية لاستلزام التركب العقلي التركب الخارجي كما سبق
والحق ان التعين امر اعتباري سواء كان بمعنى امتناع الاشتراك او بمعنى الامتياز
عن الغير لكن الاول يحصل بالحصول في الذهن ويختلف باختلاف الادراك ومنشأه
الاقتران بالمادة ولواحقها والثاني يحصل بالوجود الحقيقي الذي هو حصة الوجود قوله
على تقدير وحدة الوجود وحقيقة ماهيته متعينة بنفسها على تقدير تعدده فافهم
فان هذا المنفي اه وذلك لان ثبوت الذاتي للذات لا يتوقف على تميز الذات والتميز
انما هو في الامور الموجودة دون الامور الاعتبارية قوله بل هذا اقوى لما
وذلك لان فرض التعدد فيما صدق عليه مفهوم الواجب فرض محال بالوصفية وفي
الماهية المنحصرة في الشخص فرض محال بالاضافة وذلك لان التعين في الواجب في مرتبة
الذات وفي الماهية المنحصرة في الفرد في مرتبة العارض الا ترى ان كل شخص من حيث
انه شخص لا يمكن فرض تعدده ومنشأ ذلك عينية الوجود وزيادته قوله بل يجعل اه
فان قلت الحلول كما يقتضي تعين المحل كذا يقتضي تعين الحال فلو كان محل الماهية
علة لتعينها يلزم الدور قلت الحلول يستلزم تعين المحل استلزام المعلول للعلة
ويستلزم تعين الحال استلزام العلة للمعلول فعلى تقدير ان يكون محل الماهية علة
لتعينها لا يلزم الدور فان قيل تعين الماهية حال فيها لاختصاصه بها اختصاصا
ناعتا مع انه ليس متأخرا عن كونها متعينة قلنا التعين ان كان جزءا عقليا للماهية

والحق ان التعين امر اعتباري

اى الصادر فى مرتبة الثانية وهو العقل الثانى ليس الصادر الاول وهو العقل الاول محلا له مثلا لما تقرر عندهم ان الشى لا يكون فاعلا وقابلا له
معا والحاصل ان العقول فى السلسلة الطولية فاعل فلا يكون فى هذه السلسلة قابلا ١٢ منه عفى عنه

كان متحدا معها فلا يتصور حلوله فيها واذا لكان وصفا اعتباريا وحلول الصور
الاعتبارى لا يتوقف على تعين المحل بل يستلزمه والتحقيق ان نحو الوجود منشأ
التعين ولما كان وجود الحال هو بعينه وجوده للمحل كان المحل علة للتعين بخلاف وجود
المحل فانه ليس بعينه وجوده للحال ضرورة تقدم الوجود على سائر العوارض فلا جرم
لا يكون الحال علة للتعين فافهم **قوله** وقد يلوح لعل المراد بالمادة ههنا المحل مطلقا
ولما كان غير المادى بهذا المعنى مجردا عن المادة الجسمية سموه بالمجرد المفارق
فتم سوق الكلام فى كون العقول غير مادى بهذا المعنى ولذلك قيل ان كلامهم فى
اثبات العقول اشبه بكلام الصوفية ولا بعد ان لو العقل الذى هو الصادر
الاول لا يمكن ان يكون له محل وكذا العقل الذى يفرض انه محل للعقل الآخر **قوله** فتعدد
بحسب تعدد المادة هذا عند التعلق بالبدن واما بعد قطع التعلق عنه فى تعين التعدد
بحسب الملكات المكتسبة حال التعلق حتى قال بعض ارباب الذوق والشهود ان تلك
الملكات يحصل فى عالم المثال وتصير بدنا للنفس وربما سموه بالبدن المكتسب والبدن المثالى
وبالجملة للبعض ما يبقى فى البدن تمام العمر وبالملكات المكتسبة اى بالحد بالاعلى
التعين هذا والحق ان سبب تعينها فى اى حال هو نحو وجودها المنسوب الى البدن
قال المحقق الطوسى فى اجوبة اسولة العارف القونيوى قدس سره امتياز
النفس عن غيرها بعد المفارقة قد يكون بسبب تعلقها السابق ببدن متمايز عن
سائر الابدان وتعين حصل لها من جهة ذلك البدن ولو كان امتيازها
بصور الاعمال او بالعلوم او بالهيئات المكتسبة حال كونها متصلة بالبدن
لما كان لنفوس الصبيان الصغار ذلك الامتياز ووجب ذلك اتحادها بعد

الموت

الموت **قوله** والحوادث من الاعراض كما لحصة ان للمادة العنصرية لها وحدة شخصية
مبهمة مستندة الى ماهيتها والتعدد والتشخص بالعرض مستندا الى اعراض تلحقها لاستعدادات
متعاقبة وبهذا التعدد تتعدد الاشخاص الحالة فيها فان النوع الذى يتعدد
اشخاصه يحتاج فى تعدده الى تعدد المادة سواء كانت تعددا بالذات او بالعرض
فللمادة العنصرية تعين بالذات مستند الى ماهيتها وتعينات بالعرض مستندة
الى العوارض اللاحقة لها وهذه التعينات منشأ لتعينات الاشخاص الحالة فيها كما ان
التعين الاول منشأ لتعينات العوارض اللاحقة لها وبهذا يندفع اعتراض المحقق
وغير ذلك من الاعتراضات كما قيل ان الجواب نافع فيما ذهبوا اليه من ان الهيولى العنصرية
شخص واحد وينافى ما ذكروا فى اصل الدليل من ان الحلول فرع تعين المحل وكما انه
لو كان تعين القابل معللا باعراض يلحقه لاستعدادات غير متناهية يلزم وجود المواد
الغير المتناهية وانعدام الجسم بالكلية عند السعود فتامل **قوله** وقد يجاب اه اسلم ان
الوجود سبب للتعين وقد تقرر عندهم ان وجود الشى العام نفسه هو وجوده فى نفسه
ووجود الشى العام لغيره هو وجوده فى محله فماهية الشى العام بنفسه من حيث انها موجودة
فى نفسها علة لتعينها فيكون منحصرا فى الفرد ومحل الشى القائم بغيره من حيث انه موجود
فيه علة لتعينه فيكون متعددا بتعدده واما الامر المباين عن الشى فنسبته الى ذلك
الشى والى غيره سواء فى امتناع تعلق لوجوده لانه ليس بعلة للشى وبالجملة فلا يمكن ان
يكون علة لتعينه فتدبر **قوله** فان من لا يقدر اه بداهة ان الوجوب والامكان
والامتناع قد يطلق على المعنى المصدرية الانتزاعية وتصوراتها بالكنه ضرورية
فان من لا يقدر على الكسب يعرف هذه المعانى بالكنه المذكورة اذ كنهها ليس الا هذه

المعنى المصدري الحاصلة في الذهن الا ترى ان كل عاقل وان لم يكن قادرا على
الكسب يتصور حقيقتها كوجوب حيوانية الانسان وامكان كاتبيته وامتناع حجريته وتصور الحصة
يستلزم تصور الطبيعة ضرورة انها طبيعة مقيدة وقد يطلق على المعاني التي هي منشأ لانتزاع
المعاني المصدرية والظاهر ان تصورها نظرية ولذا اختلف في ثبوتها واعتبارها
قوله وانه دور ظاهر اي غير خفي ولم يرد به المعنى المصطلح المقابل للمضمر فان الدور
في جميعها مضمر فان قيل قد عرف الوجوب بالممكن العام ثم عرف الممكن الخاص بالوجوب فلا
يلزم الدور قلت الكلام في تعريف الوجوب والامكان والامتناع بالمعاني المصدرية
ومشتقاتها ولا شك ان كلا من الامكان العام والخاص حصة من الامكان المطلق
بهذا المعنى وكذا مشتق كل منهما حصة من مشتقه ومن البين ان خفاء الحصة انما هو
لخفاء الطبيعة فلو عرف طبيعة الشيء بحصة شيء آخر ثم عرف طبيعة الشيء الثاني بحصة
الشيء الاول يلزم الدور وههنا كذلك لانه عرف طبيعة الوجوب بالممكن العام الذي
هو حصة من الممكن المطلق ثم عرف طبيعة الممكن بحصة الوجوب نعم ان عرف الوجوب
مثلا بمعنى منشأ الانتزاع بالامكان او الامتناع بالمعنيين المصدريين لا يلزم الدور
فافهم قوله وذلك لان الاظهر ان يقال الوجوب اقرب الى الوجود من الامتناع
والامكان لانه سلب ضرورتهما ولا شك في الظهور والجلاء لان الوجوب ضرورة
الوجود والامتناع ضرورة العدم والامكان سلب ضرورتهما ولا شك ان الوجود
اظهر المفهومات واجلاها وما هو اقرب الى المقصود اشد في الظهور وهو ظاهر مما ذكره قال
الشيخ في كتاب الشفاء واما كشف الحال في ذلك فقد مر لك والوثيق على ان اولى
هذه الثلاثة ان يتصور اولا هو الواجب وذلك لان الواجب يدل على تأكد الوجود

الوجود اظهر المفهومات

والوجود

والوجود اعرف من العدم لان الوجود يعرف بذاته والعدم يعرف بوجه بالوجود
قوله واعلم انه اشارة الى ان الوجوب الذي يطلق على هذه الخواص الثلث ونحوها
منشأ الانتزاع ومصداق الحمل لا بالمعنى المصدري الانتزاعي فانه اذا كان الوجوب
محمولا على الواجب ومحمولا عليه باعتبار هذه الخواص فهذه الخواص منشأ لانتزاعه ومصداق
لحمله لا الافعال اذ ذات الواجب مقتضى وجوده عند الحكماء الا المتكلمين بل وجوده عينه فان الخاصة
الثانية عندهم لا يتحقق فيه لانا نقول مرادهم من الخاصة الاولى والثانية ان ذاته تعالى
من حيث هي مصداق الحمل ومنشأ الانتزاع وهو متحقق عنده لوجوده وربما يسمع منهم انه مناط
الوجوب فههنا ان الخاصتان رجعتا الى خصوصية ذات الواجب ونحو وجوده فبهذا
ظهر لك انه لا حاجة في اطلاق الوجوب على الخاصة الثالثة الى دليل لا رس في الخاصة
الاولى والثانية اذا حجب العنوان فقد در قوله اما تغايرها ففيه اشارة الى ان الاولى
في العبارة تقديم التغاير على التلازم وذكر الخواص الثلث على عكس الترتيب المذكور ثم
الثالثة كما انها غير الذات بحسب المفهوم وعينها بحسب ما هو المراد منها كذا الاولى
والثانية الا انه بنى ذلك على مذهب المتكلمين في حمل العينية على حمل المواطأة مطلقا
قوله وكذا الامكان له حصة اي للامكان معنيين الاول معنى مصدري وحقيقة
سلب ضرورة الطرفين سلبا بسيطا والثاني مصداق الحمل ويعبر عنه بهذه الخواص
الثلث والمراد بالخاصتين الاوليين زيادة الوجود على الماهية فهما رجعتا
الى خصوصية الذات ونحو تقررها على قياس ما مر في الوجوب فكما ان الوجوب بمعنى
مصداق الحمل نفس ذات الواجب فكذا الامكان بهذا المعنى نفس ذات الممكن
فافهم قوله فانه ضعيف لا تحل وجوده الخ اورد عليه انه لا يجري في امتناع العدم فانه

صفة لا يجب وجوده فلا يلزم ان يكون الامتناع المطلق امرا اعتباريا اذ يكفي في وجود
الطبيعة وجود فرد منها واحد حتى تارة بان المبحوث عنه هو امتناع الوجود وهو صفة الممتنع
وجوده فهو امر اعتباري وهذا مبني على ان الامتناع حقائق متعددة فانه اذا كان حقيقة
واحدة وكانت هذه الحصة صفة عينية كان امتناع الوجود صفة عينية وتارة بان المعنى
سواء كان موجودا او معدوما لا يتصف بصفة عينية الا بان يوجد فيه فرد منها الا ترى ان
الجسم موجودا كان او معدوما لا يمكن ان يتصف بالحركة المعدومة فالامتناع لا يكون صفة عينية
والا لكون امتناع الوجود الذي هو صفة للممتنع الوجود موجودا وهذا مبني على ان
الامتناع حقيقة واحدة فانه اذا كان حقائق متعددة لا يلزم امتناع الوجود وكان وجودا
نقول اعتبارية الفرد يستلزم اعتبارية الطبيعة سواء كانت الطبيعة ذاتية او عرضية والا لكون
الفرد صفة عينية على تقدير الذاتية وبعرض الموجود للمعدوم على تقدير العرضية نعم اعتبار
الطبيعة لا يستلزم اعتبارية الفرد فانها يجوز ان يكون عرضية له فاذا كان امتناع
الوجود اعتباريا كان الامتناع المطلق اعتباريا وهذا ايضا مبني على ان الامتناع
حقيقة واحدة والتحقيق ان الامتناع بالمعنى المصدري حقيقة واحدة اعتبارية
وافرادها حصص كما يشهد به الضرورة كيف وهو كيفية للنسبة التي تمنع وجودها
في الخارج والامتناع بمعنى مصداق الحمل امور متعددة بعضها عينية وبعضها اعتبارية
فتدبر **قوله** وان كان الوجوب الخ كانه اراد بالوجوب ما كان وجوده بالنظر الى ذاته
ضروريا سواء كان وجودا في نفسه او وجودا لغيره والا فلا حاجة الى ابطال كون
الوجوب الذي هو وصف قائم بالغير واجبا قائما بالذات فما ذكره في ابطال الشق
الاول يجري في احد صورتي هذا الشق اي في صورة كونه واجبا قائما بالغير

انما ذكر

انما ذكر في ابطال هذا الشق يجري في الشق الاول لان الممكن ما لم يجب لم يوجد **قوله**
فان وجوده اي يستلزم وجود فرد من افراد الطبيعة وان لم يستلزم وجود جميعها
لكن المدعى ههنا اعتبارية طبيعة الوجوب لا يشك ان فردا منه اذا كان اعتباريا كانت
طبيعته اعتبارية كما سبق فالاولى ان يقول اعتبارية فرد من الوجوب يستلزم اعتبارية
جميع افراده لجواز ان يكون طبايع مختلفة فان قيل لا حاجة في دفع لزوم التسلسل الى
كون وجوب الوجوب وما بعده من المراتب اعتباريا بل يكفي فيه ان يكون معدوما
قلت قد عرفت ان الاتصاف بصفة عينية لا يمكن الا ان يكون بصفة موجودة فان
الاتصاف الانضمامي يستدعي وجود الطرفين **قوله** ولعله يعني ان المراد من كون
وجوب الوجوب نفسه عدم امتيازهما في الخارج ولا يخفى بعده فلعل المراد ان مصداق
حمل الوجوب على الواجب نفسه وفيه ما فيه **قوله** قلنا مراده كان مراد المستدل بالوجوب مصداق
الحمل اي ما به الواجبية لا المعنى المصدري الذي هو الواجبية ولا شك في تغايرهما وكون
الاول علة للثاني مع ان العلة ههنا نفس الوجوب والمعلول اتصاف الذات به وسيجيء في مقصد
الموقف الثالث ان من انكر الاحوال منا قال لا معنى للعالمية والقادرية سوى قيام
العلم والقدرة بذات الموصوف فالاولى ان يجاب بان الكلام في الوجوب المطلق الاعم
من الوجوب بالذات والوجوب بالغير وما ذكرتم لا يجري الا في الوجوب بالذات والحق
ان الوجوب بالمعنى المصدري امر اعتباري ضرورة انه كيفية للنسبة التي هي نسبة الوجود في الخارج
وبمعنى مصداق الحمل ومنشا الانتزاع ليس امرا اعتباريا بل واجبا قائما بالذات لانه لو كان
صفة عينية لزم تقدمه على نفسه لان الاتصاف الانضمامي فرع وجود الموصوف المتاخر
عن وجوبه ولو كان صفة اعتبارية كان لانتزاعها منشا اخر فان انتهى الى موجود خارجي

كان ذلك منشأ الانتزاع حقيقة وان لم يثبت اليه ممتنع امتناع الوجوب لاستلزامه
الامتناعات الغير المتناهية حسن مراعاته فافهم **قوله** لكنه ممتنع اه لانه لو وجب على تقدير
كونه واجبا بالنظر الى ذاته لوجب كونها واجبة بالنظر الى الوجوب فانه مع قطع
النظر عنه ليس واجبا فيلزم الدور لانا نقول الذات واجب بالنظر الى نفس الوجوب الذي
هو واجب بالنظر الى الذات فالوجوب من حيث هو مقدم على الذات ومن حيث هو واجب
متاخر عن الذات من حيث الذات وجاز ان يكون لشيء واحد مقدما ومتاخرا باعتبارين
فلا يلزم الدور فان قيل امكان انتفاء الوجوب يستلزم امكان خلو الواجب عن صفة الوجوب
لان امكان الملزوم يستلزم امكان اللازم والا يلزم امكان الملزوم بدون اللازم وهو
ينفي اللزوم بينهما قلنا امكان الملزوم يستلزم امكان اللازم امكانا بالنظر الى ذاته
لا الى ذاته فاللازم ههنا امكان خلو الواجب عن صفة الوجوب بالقياس الى الغير وهو
الامتناع بالذات الا ترى ان عدم الواجب ممتنع بالذات وممكن بالقياس الى عدم
المعلول الاول فتامل **قوله** انه نسبة اه حاصله ان الوجوب بمعنى مصدري نسبي مضاف
الى الماهية فيكون متاخرا عنها بمرتبة واحدة بل هو كيفية عارضة للنسبة الرابطة بين الماهية
والوجود فيكون متاخرا عنهما بمرتبتين لتاخر العارض عن المعروض والنسبة عن
المنتسبين والظاهر انه متاخر عن الماهية بالمراتب الثلث لتاخر النسبة عن مجموع
المنتسبين المتاخر عن كل واحد منهما لان النسبة انما يتاخر عن المنتسبين من حيث انهما
طرفان ومجموعهما من حيث هو مجموع ليس طرفا ثم ههنا اشكال مشهور وهو انه اذا فرض
جمع المفهومات بحيث لا يشذ عنها مفهوم سواء كان بعنوان المفهومية او بغير هذا
العنوان وسواء كان حاصلا حين الفرض او غير حاصل فلا شك ان لهذا الجمع

نسبة

ومثل ذلك نقل عقد الاعضاء فيما استصعب من الشكوك وجوابنا انا اذا لاحظنا مجموع النسبة بحيث لا يشذ عنه نسبة اعني مجموع الذي هو معروض للهيئة
الاجتماعية وجدنا النسبة في المجموع الى الكل من العارضة واخلعنه لكونها من الهيئة فيكون متقدمة عليه بتقدم الجزء على الكل مع ان النسبة
يجب ان يكون خارجة عن المنتسبين ومتاخرة عنهما والحل ان هذه النسبة من حيث انها متعلقة بالمنتسبين المخصوصين متاخرة عنهما ومن حيث
انها نسبة ما لا بلحاظ خصوص المنتسبين داخلة في المجموع او الملحوظ افراد النسبة بما هي نسب لا من حيث خصوصيات المنتسبين ومنع الجزء
لا يكون من جهة خصوص المنتسبين والتاخر انما هو من جهة التعلق بهما باعتبار الخصوصية وهو مناط خصوص الفردية اي المنتسبين المخصوص بافرادها

نسبة الى كل واحد من اجزائه وتلك النسبة ليست خارجة عنه والا لم يكن بحيث لا يشذ عنه
مفهوم فيلزم تقدم النسبة على احد المنتسبين ويمكن الجواب عنه بان هذا المجموع
ليس متحققا لا في الخارج ولا في الذهن اما الاول فظ واما الثاني فلان ما حصل في
الذهن هو عنوان جميع المفهومات وهو مفهوم مغاير له فليس في الحقيقة نسبة وطرف
فضلا من ان يكون النسبة متقدمة على الطرف فتدبر **قوله** فيكون النزاع فيه لان
محل الخلاف هو الوجوب بمعنى مصداق الحمل لا الوجوب بالمعنى المصدري فانه باعتباره
ظاهر لا يصلح ان يكون محل الخلاف فكان المحاكم اجاب بالترديد فقال ان اريد
بالوجوب مصداق الحمل فكونه نسبة ممنوع وان اريد بالمعنى المصدري فهو ليس محل الخلاف
قوله وفي الحقيقة اه هذا في بادي الرأي ثم النظر الجلي يشهد بان كلا المعنيين مراتب
نسبيان بناء على ان المراد منهما كون وجود الواجب عين ذاته ثم النظر الدقيق
يحكم بان كليهما امران ثبوتيان لرجوعهما الى نحو وجود الواجب وخصوصية ذاته كما مر
قوله على قياس ما مر اشارة الى ما هو النظر ومنه الى ما هو اوله به **قوله** اذ لا دليل
اي بهذا الوجه لا دليل على استحالة كون الامكان صفة ثبوتية والا فالوجه الاخر
يدل على استحالته بل نقول الدليل قائم على استحالة كونه صفة مطلقا لان كل مفهوم
باي اعتبار اخذ لا يخرج عن المواد الثلث كما يشهد به الضرورة فلو كان الامكان
غير السلب البسيط اعني سلب ضرورة الوجود والعدم لزم خلوه عنها فان الماهية من
حيث هي خالية عن الوجوب والامتناع اي ضرورة الوجود والعدم فانها من
حيث هي ليست الا هي فلو لم يكن الامكان سلب ضرورة الوجود والعدم سلبا بسيطا
لكون خالية عنه ايضا والحاصل ان الامكان بالمعنى المصدري امر اعتباري لانه سلب

بسيط وكبعضه للنسبة وبمعنى مصداق الحمل امر عيني لانه بنفس ذات الممكن كما لو وجهنا الكيف
ومصداق هذه السلب البسيط ليس الا حيثية الذات فتأمل **قوله** انا لا نم اه منع تقدم الامكان
مندفع لانه علة للحاجة المتقدمة على الايجاد المتقدم على الوجود وكذا منع تقدم الوجوب لما تقرر
عندهم ان المعلوم الممكن فاحتاج فاوجب فوجب فاوجد فوجد **قوله** ان كل ما تكرر نوعه لعل المراد
بالنوع النوع الاضافي بل اعم منه لان ما تكرر جنسه ان كان جنسا عاليا فهو امر اعتباري
بالدليل المذكور بعينه والمراد بالاتصاف مطلق الحمل سواء كان بالاشتقاق او بالمواطاة
لان مفهومي الوجود والموجود كليهما متكرر ان احدهما يصدق على الافراد اشتقاقا
والاخر يصدق عليها مواطاة فههنا اربع صور لا يبقى ههنا صورة اخرى هي ان
يحمل الكلي العرضي على افراده مرتين مرة بان يحمل عليها مواطاة ومرة بان يحمل
عليها اشتقاقا كالوجود على بعض عرضه للوجودات الخاصة لانا نقول هذه الصورة
ممتنعة التحقق لان الوجود مثلا لو كان عرضيا للوجود الخاص لكان الموجود عرضيا
لمفهوم الوجود الخاص لاستلزام عرضية المشتق منه عرضية المشتق لانه لو لم يستلزم يلزم
صدق المشتق على الماهية من حيث هي من غير اتصافها بمبدأ الاشتقاق ولا يتحقق فرق
بين صدق الموجود على مفهوم الوجود الخاص وصدقه على ط الصدق هو عليه اذ
الفرق بينهما ضروري وايضا لو كان الوجود متكرر النوع كان الموجود كذلك لاستلزام
تكرر المشتق منه تكرر المشتق لانه لو لم يستلزم يلزم تحقق المشتق منه من غير ان يتحقق المشتق منه
على ذلك التقدير تكرر الموجود كما مر وقد سبق منا ما يتعلق بهذا المقام **قوله** والمنع
ما ذكرناه هذا المنع ليس على نفس القاعدة بل على اجرائها في القدم والحدوث
ونظائرها وجوابه ان المراد بهذه الامور معانيها المصدرية ولا شك ان القاعدة

بجرى

بجرى فيها فانها زائدة على موصوفاتها بالضرورة **قوله** اذ لا يجب بداهة ان
العوارض تنحصر في لوازم الماهية والعوارض الخارجية والعوارض الذهنية التي
هي المعقولات الثانية والوجود الخارجي ليس من لوازم الماهية ولا من العوارض
الخارجية لان ثبوته للماهية يمتنع ان يتأخر عن وجودها الخارجي وثبوت لوازم
الماهية لا يمتنع ان يتأخر عنه وثبوت العوارض الخارجية يجب ان يتأخر عنه **قوله**
اذ لو كان له فيه مسامحة مناقشة ظاهرة فانه لا يلزم من عدم تأخر هذه الاوصاف
عن الوجود مقارنتها للعدم لجواز ان يكون منها ومن الوجود علاقة المعية فالصواب
ان يقال هذه الاوصاف لو كانت وجودية لكان الاتصاف بها انضماميا اتفاقا
والاتصاف الانضمامي يجب ان يتأخر عن وجود الموصوف كما مر مرارا **قوله** وذلك
لانه واعترض عليه بانه ح يصير كلاما لغوا اذ لا يذهب الوهم الى ان المبحوث
عنها في هذا الفن عين المبحوث عنها في المنطق وفيه انا لا نم انه لا يذهب الوهم
الى ذلك كيف وربما يفهم ذلك من كلام صاحب التجريد حيث ابتدأ هذا المبحث
بقوله واذا حمل الوجود او جعل رابطة ثبتت مواد ثلث قال بعض المحققين
في توجيه كلام المص ان غرضه ان المتكلمين لا يطلقون الوجوب على اللوازم
وذلك يدل على ان معناه في اصطلاحهم ما يخص بالوجود في نفسه فانهم اذا اطلقوا
الوجوب لم يريدوا به الا هذا المعنى واذا ارادوا غيره قيدوه وذلك اية
كونه حقيقة عرفية فيه ولا يخفى انه ح يصير بحثا لفظيا والاظهر في التوجيه ان يقال
قد يؤخذ الوجوب مثلا محمولا وصفة لوجود الشيء في نفسه وقد يؤخذ جهة للقضية
وكيفية لوجود الشيء لغيره والمبحوث عنه في الكلام هو الاعتبار الاول والمبحوث عنه

في ما قسمه بمفهوم يحسب العام الشامل الى الواجب والممكن والممتنع قسمة حقيقية جارية في قاطبة المفهومات بالقياس الى اي محمول كان فكل مفهوم اما ان يكون واجب الوجود مثلا او ممتنعها او ممكنها لكن حيث يطلق الواجب والممتنع او الممكن في الكتب الحكمية اعني علم ما فوق الطبيعة يتبادر الى الذهن الواجب الوجود او الممتنع الوجود او الممكن الوجود فالوجوب والامتناع والامكان الدائرة في هذه الصناعة هي بحسب العقود وموادها في صناعة الميزان لكن المستعمل هيهنا هي تلك العامة بحسب مفهوم المحمول الذي هو الوجود ومن لم يحصل ذلك منعها العقول ظنا ان هذه مغايرة لتلك بحسب المعنى والا لكانت لوازم الماهيات كالزوجية للاربعة وكذا الماهيات اللازمة كالاربعة للزوجية واجبة لذواتها ولم يفقه ان اللازم هو ان يكون الاربعة واجب الزوجية لا واجبة الوجود فاختلاف المعنى بسبب اختلاف المحمول لا بسبب اختلاف مفهوم الوجوب الذي هو العنصر والجهة بينهما … انتهى …

فى المطلق هو الاعتبار الثالث الا ان المتكلم يصف وجود الشي في نفسه بالوجوب والمطلق يصف الحقيقية به ثم من جعل الامور العامة مسائل كانت المغايرة عنده ظاهرة والان المبحوث عنهما في هذا الفن هو الوجوب والامكان والامتناع بالمعاني المصدرية الانتزاعية فلا يعمل قوله ح اه ان يعتبر اه يعني ان المعتبر في حمل الانتزاعية اتصاف الموضوع بمبدأ المحمول اتصافا انضماميا وفي حمل العدميات والاعتبارية اتصافه به اتصافا انتزاعيا اي كون الموضوع بحيث يصح انتزاع مبدأ المحمول عنه قوله اي تفكاك الاربعة اه الاولى انفكاك الزوجية عن الاربعة فان الشايع انفكاك اللازم عن الملزوم وهو المناسب لوجوب الزوجية للاربعة قوله اذ كل منهما اه فيه مسامحة لان الامتناع فرد من العدم المطلق الذي هو بمعنى سلب الوجود المطلق فهو ليس بثابت لشي وليس بموصوف حقيقة والعدم سلب بسيط فهو راجع الى سلب الاتصاف بالوجود لا الى الاتصاف بسلب الوجود قوله الظاهر اه اعلم ان الاتصاف في نفس الامر يقتضي وجود الصفة في نفس الامر لان وجودها في نفس الامر قد يكون خارجيا ممتازا عن وجود الموصوف وقد يكون غير ممتاز عنه بان يكون الموصوف في نفسه بحيث يصح انتزاع الصفة عنه ووجود الاوصاف العينية من قبيل الاول ووجود الاوصاف الانتزاعية من قبيل الثاني فالاولى في الجواب ان يفرق بين الاعتباري الانتزاعي والاعتباري الاختراعي فيقال ان كلا من الوجوب والامكان اعتباري انتزاعي لا اعتباري اختراعي حتى يلزم ما ذكره المجادل قوله ما يكون الخارج له اي ما يكون الخارج ظرفا لاتصافه بالوجود لان الخارج مطلق ظرف الاتصاف لا ظرف الصفة قوله فان الممتنع لا اه اشارة الى ان اللاوجوب بمعنى سلب الوجوب للممتنع ان يكون لشي واحد نقيضان وفيه انه جائز باعتبار الحملين كما سبق ثم لا يخفى ان الدليل هيهنا اخفى من المدعى قوله الثالث

الثالث اه اورده ابن سينا في منطق الشفاء ولعله اراد ان الامكان لو كان امرا اختراعيا غير موجود في نفس الامر ولم يكن شي هو مطابقه ومصداقه لم يكن من نفي الامكان واثبات المنفي بحسب المطابق فرق فتأمل قوله لا يكون واجبا بالغير اه اي لا يكون وجوبه معللا بالغير بان يكون له وجوب واحد وكل من الذات والغير علة له او يكون له وجوبان احدهما وجوب ذاتي مستند الى الذات والآخر وجوب غيري مستند الى الغير وكلا التقديرين باطلان لانه يلزم من ارتفاع الغير ارتفاع الوجوب ضرورة ارتفاع الوجوب بارتفاع علته وارتفاع وجوبه وايضا على التقدير الاول يلزم ان لا يكون الواجب لذاته واجبا لذاته لان الواجب لذاته ما يكون وجوده بالنظر الى ذاته ضروريا وعلى هذا التقدير يكون ضروريا بالنظر الى مجموع الذات والغير الذي هو غير الذات وعلى الثاني يلزم ان يكون للذات بالقياس الى وجود واحد وجوبان وهو باطل بالضرورة وربما يظن ان المدعى ههنا نفي استناد الوجوب الذاتي الى الغير بان يكون كل من الذات والغير علة مستقلة وعليه مبني ما اورده الشارح من الاعتراض والجواب ولا يخفى انه لا ينبغي ان يستدل او يبنيه عليه بل ينبغي ان يحال ذلك على امتناع توارد العلتين المستقلتين واما توارد هما على سبيل البدل بحيث اذا وجدت احديهما استحال وجود الاخرى كما جوزه بعضهم فهو ايضا باطل كما سيأتي مع انه فيما نحن فيه محال قوله والجواب اه اجاب عن الاعتراض الاول باثبات المقدمة الممنوعة بان الذات على هذا الفرض لا يكون علة مستقلة واشار الى جواب الاعتراض الثاني بان الواجب لذاته لا يمكن ان يرتفع بارتفاع الغير وفيه ان لزوم توارد العلتين المستقلتين كاف في اثبات المدعى فيلزم الاستدراك قوله وثانيهما الحكمي عبر وعن عدم

قسمة الواجب لذاته الى الاجزاء بالاحدية كما عبروا عن عدم قسمته الى الجزئيات بالواحدية
وربما عبروا عنه بانه ليس له سبب كما عبروا عن عدم احتياجه الى الفاعل والغاية
والمحل والمادة بانه ليس له سبب وسبب وسبب وسبب وقوله والا لاحتاج اه الاجزاء
الذهنية وان لم تكن اجزاء حقيقية لكنها مستلزمة للاجزاء الحقيقية كما سبق تحقيقه وبه تم
المدعى وايضا قد تقرر في موضعه ان تشخص الواجب عينه فلا يكون في مرتبة ذاته كلية
فلا يكون له في تلك المرتبة جنس وفصل فافهم قوله فيكون ممكنا الخ لا يخفى ان الاتصاف
بالاوصاف العينية وبالاوصاف الاعتبارية متساويان في الاحتياج الى العلة لو كان
عين الماهية سواء كان وجوديا او اعتباريا والحق ان هذا الدليل يدل على ان الوجوب
بمعنى ما به الواجبية نفس الماهية ثم يلزم منه ان يكون وجوديا قوله والاظهر اه وذلك
لانه يتبين ههنا ان الوجوب الخاص على تقدير كونه وجوديا عين الماهية فالوجوب المطلق
على كلا التقديرين يجوز ان يكون زائدا عليها عرضيا له فالاولى ان يحال امتناع
اشتراك الوجوب على برهان التوحيد ليظهر امتناع اشتراكه مطلقا سواء كان عرضيا
او ذاتيا وسواء كان وجوديا او اعتباريا والحق انه اذا كان الوجوب بالمعنى المصدري
مستندا الى الماهية كان الوجوب بمعنى ما به الواجبية كما يدل عليه المذكور فيظهر امتناع
الاشتراك مطلقا من غير ان يحال على برهان التوحيد فتدبر قوله لان ادعوى
الضرورة اه نعلم ان المعلوم بالضرورة والمجزوم به بالبديهة والمركوز في طبائع
البهائم هو الحكم باحتياج الطرفين المتساويين الى المرجح لا الحكم بان التساوي علة له
وما قال ان معنى كون التساوي محوجا ان الممكن لا يرجح احد طرفيه الا لمرجح هو بعينه
نفس الاحتياج لا بمعنى علة التساوي له وانه التساوي ليس نفس الامكان بل من

لوازمه على تقدير نفي الاولوية الذاتية نعم ربما يطلق الامكان عليه لكنه بهذا المعنى
ليس علة الاحتياج كيف والاولوية الذاتية لا تكفي في وقوع الطرف الاولى كما سبق
بيانه والظاهر ان الامكان بمعنى التساوي والحدوث علتان اثنان للاحتياج
والامكان بمعنى سلب الضرورة علة تامة له فان الضرورة كافية في الاستغناء فكان
سلبها كافيا في الاحتياج والتحقيق ان منشأ الاحتياج هو الامكان بمعنى مصداق
الحمل اي خصوصية ذات الممكن ونحو تقومها لا المعنى المصدري الذي هو سلب بسيط
كما ان منشأ الاستغناء هو الوجوب بمعنى مصداق الحمل اي خصوصية ذات الواجب ونحو
وجوده لا المعنى المصدري الذي هو مفهوم محض فتأمل قوله تخيلت اه فيه اشارة
الى ان الحيوانات العجم ليس لها حكم واصل الى حد النطق او الجزم بل لها حكم تخيلي كما ان لنا
في القضايا الشعرية حكما كذلك وذكر الشيخ في طبيعيات الشفاء في صفة قوة الوهم التي هي
الحاكمة في الحيوان حكما ليس فصلا كالحكم العقلي ولكن حكما تخيليا مقرونا بالجزئية وبالصورة
الحسية لان الحكم التخيلي يستدعي تصور الموضوع والمحمول وقد ذهب الشيخ الى ان الجزئي
الحقيقي لا يصلح ان يكون محمولا لانه متاصل في الوجود ولا يرتبط بغيره بحمله عليه لا نقول
الحكم التخيلي في الحقيقة ليس حكما ويقصد تقابل هو من قبيل التصورات وقد ذهب الشيخ وغيره
من المتاخرين الى ان التصور لا يتعلق بالنسبة التامة الخبرية فعندهم في الحكم التخيلي نسبة
خبرية ولا في موضوع ومحمول فلا تغفل قوله وان قيل اه الكلام في الترجح بلا مرجح وما
نقل من العقلاء هو الترجيح بلا مرجح فكانه مبني على ان الثاني يستلزم الاول قوله فلم يكون
قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات القائلون بحدوث العالم افترقوا الى ثلاث
فرق والحق فوق تخصيص ان قول الايجاد بالحدوث بوجود العلة لذلك التخصيص غير الفاعل

وذلك لان الارادة عندهم صفة من شانها التخصيص فهم لم يقولوا التخصيص بلا مخصص مطلقا وان قيل التخصيص حاصل بتخصيص احد الطرفين اي طرف كان فيلزم تخصيص احد الطرفين لا لمخصص منهم ان يقولوا لانه تخصيص الا تخصيص احد الطرفين بعينه فغاية ما لزم ايجاب ذلك الطرف بالنسبة الى الارادة ولا محذور فيه وبالجملة التخصيص بلا مخصص مح وغير محال والحق ان لا يكون التخصيص بمخصص مطلقا لا في جانب الفاعل ولا في غيره فهذا انه تخصيص بلا مخصص او غير ان يأتيك تفصيله ان شاء الله عفى عنه

وهو مذهب قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجري مجراهم وهم يقولون تخصيصه على سبيل الاولوية دون الوجوب ويجعلون علة التخصيص مصلحة يعود الى العالم وفرقة قالوا تخصيصه بذلك الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا حدوث العالم في غير ذلك الوقت ممتنعا لانه لا وقت قبل ذلك الوقت وهم اصحاب ابي القاسم البلخي المعروف بالكعبي وفرقة لم يعترفوا بالتخصيص ولا بالتعليل بل ذهبوا الى ان وجود العالم لا يعلق بشيء آخر غير الفاعل وهو لا يسئل عما يفعل او اعترفوا بالتخصيص وانكروا وجوب استناده الى علة غير الفاعل بل ذهبوا الى ان للفاعل المختار ان يختار احد مقدوريه على الآخر من غير مخصص وهم اصحاب ابو الحسن الاشعري ومن يحذو حذوه وغيرهم من المتكلمين المتأخرين انتهى اعلم ان الاشعرية لم يقولوا بالتخصيص بلا مخصص مطلقا بل قالوا ان المخصص هو الارادة وهي صفة من شانها التخصيص بل بعض المحققين منهم ذهبوا الى ان تخصيص زمان معين ومكان معين الفلكية كما ان التخصيص بمكان معين للصور النوعية والتخصيص بنفس الفلك بزمان معين ونفس الزمان بمقدار مخصوص فلا امتناع ان يكون الزمان على مقدار آخر نظرا الى ذاته قال الامام الرازي في المباحث المشرقية والحق عندي ان الممكنات على قسمين منها ما يكفي اللازم بماهيته كاف في صدوره عن الباري تعالى فلا جرم يكون وجوده فائضا عنه تعالى من غير شرط ومنها ما لا يكفي امكانه بل لا بد من حدوث امر قبله وذلك انما يتنظم لحركة دورية فلكية **قوله** مع ان تلك الافعال اه لا يلزم من تساوي هذه الافعال في صحة تعلق هذه الاحكام ان لا يكون لتعلقها مخصص **قوله** في تعلق القدرة اه لا يلزم من تساوي الضدين بالنسبة الى القدرة تساويهما بحسب الواقع **قوله** وفي اختلاف الذوات اه الصفات عندهم داخلة في الحقائق الشخصية فاختلاف الذوات بالصفات هو كاختلاف الانواع بالفصول فكما ان

سوال

سوال لم لا يجري في اختلاف الانواع فلهذا لا يجري في اختلاف الذوات **قوله** في اختصاص الفلك اه اجيب بان لكل فلك صورة نوعية مخصوصة وتلك الصورة تقتضي هذه الحركة على هذا النحو وبان حركة الفلك ارادية فالفلك اراد هذه الحركة لاستكمال بالنسبة الى المبادي العالية كما هو القول الراجح او لعناية بالامور السافلة كما هو القول المرجوح **قوله** وفي اختصاصه اه واجيب بان للكواكب والتمم صورا نوعية مخصوصة بها وهذه الصور تقتضي هذا الاختلاف وبان اجزاء الفلك اجزاء فرضية لا يتميز منها الا بحسب الوهم وفيه ان كل واحد من هذه الاجزاء يقبل الاشارة الحسية اشارة غير الاشارة الى الآخر فكان منها متميزا بحسب الامر وفيه ما فيه **قوله** ونحن نقرع اه هذا الطريق الطريق لو تم لدل على احتياج الممكن في المدعي الى ان الامكان علة لا فيفيد فيها خلط بين المقامين الا ان يقال اذا ثبت احتياج المتساويين من حيث هما متساويان مع قطع النظر عن الغير ثبت ان التساوي علة لا بالضرورة **قوله** كما زعم الخصم اه ههنا قائل بان الحدوث علة للحاجة لا القائل بالاتفاق كما نقل عن ذيمقراطيس واتباعه ان السموات والارض وغيرهما من الاجسام حصلت من اجتماع اجسام صغار على سبيل الاتفاق ويلزم عليهم نفي الصانع تعالى عن ذلك علوا كبيرا **قوله** ما سبق اه وما سيأتي مبني على ان الوجود محتاج الى سبب سواء كان نفس الماهية او غيرها والمدعي ههنا كما ذكره الامام في المحصل ان الممكن لا يوجد ولا يعدم الا بسبب منفصل **قوله** فالرجحان السابق اه لقائل ان يقول الوجوب السابق هو وجوب الاثر من حيث هو اثر فانه بعد تمامية العلة يحصل وجوب تأثيرها واثرها ويقال له الوجوب السابق وبعد تحقق المعلول يحصل وجوب وجوده ويقال له الوجوب اللاحق فالوجوب السابق حقيقة صفة للعلة كما ان الوجوب اللاحق

وهو عندهم لا يستدعي ان يكون المتقدم والمتاخر في الزمان او نفس الزمان وفي اثبات الاشارة الى منع وجود الزمان فقط والتحقيق ان هذا الوجه لا يتمشى على قول الفلاسفة لان الكلام في الممكن القديم مطلقا ولا خلاف بينهم الفلاسفة والمتكلمين في انه يستند الى الفاعل على تقدير تحققه وان اختلفوا في ان ذلك الفاعل موجب او مختار وبالجملة الكلام هنا ليس في الزمان خصوصا بل في الممكن القديم مطلقا منه عفي عنه

صفة للمعلول **قوله** بل هو اعتباري لا يخفى انه وان كان امرا اعتباريا لكنه يستدعي محلا موجودا لانه وجوب خارجي فكانه اراد بالاستدعاء الاستدعاء على وجه التوقف دون الاستلزام مطلقا **قوله** لتركبه من الآنات اه اراد بالآن الزمان القصير فانه ربما يطلق الآن عليه وبالتركب التركب التحليلي او اراد بالآن ما لا يقبل القسمة وبالتركب التركب الخارجي وعلى كل تقدير لا يرد ان كون الزمان مركبا من الآنات مذهب المتكلمين وبناء الدليل على مذهب الفلاسفة اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلانه يلزم بناء شيء من الدليل على مذهب المتكلمين عدم بنائه على مذهب الفلاسفة **قوله** بعد تسليم اشارة الى ان تقدم عدم الزمان على وجوده ليس تقدما زمانيا بل تقدما ذاتيا على اصطلاح المتكلمين **قوله** فجميع اه ان اخذ العدم سابقا يلزم تداخل الزمانين **قوله** وايضا هو بهذا الوجه لا ينفي التاثير في العدم السابق حال الوجود وان شئت نفيه فقلت يلزم كون الاثر قبل التاثير **قوله** والجواب ان المحال اه بل المحال ايجاد الموجود بحاله بتحصيل آخر سواء كان وجوده مبدأ لذلك الايجاد او مقارنا له فان المحال تحصيل الحاصل بتحصيل آخر مطلقا **قوله** او نقول اه التقرير الاول بالنظر الى حدوث الصفة بحسب وجودها في نفسها وهذا التقرير بالنظر الى احداثها بحسب وجودها لغيرها ويمكن ان يقرر نظرا الى حدوثها بحسب وجودها لغيرها واحداثها بحسب وجودها في نفسها لعكس وجه تخصيص الحدوث والاحداث بالصفة ان حدوث الذات ليس بظاهر ربما ينكره قوم ويرد على تقرير الحدوث انه نحو من الوجود فلا يجري فيه شبهة الخصم وعلى تقرير الاحداث انه نحو من الايجاد والخصم لا ينكره **قوله** ومثل ذلك اه اشار الى ان هذه الضرورة ليست ضرورة بشرط المحمول فانها ضرورة ثبوت المحمول للموضوع بشرط اتصاف المحمول بالموضوع وهذه الضرورة

ضرورة

ضرورة ثبوت قيد المحمول للموضوع بشرط اتصاف الموضوع بقيد المحمول فان الغرض ههنا ان الممكن لا يقبل التاثير حال الوجود وحال العدم **قوله** وذلك لان اه يجوز ان ينتهي سلسلة الحاجات الى حاجة يحتاج بنفسها لا بحاجة اخرى وسلسلة المؤثرية الى مؤثر يؤثر بنفسه لا بمؤثرية زائدة **قوله** لانهما من الانواع اه المشهور ان النوع المتكرر هو النوع المتحقق في الافراد مرتين ولا يخفى ان المؤثرية ليس كذلك فالمراد منه ههنا اعم منه اي ما يستلزم كل فرد منه فردا آخر **قوله** منعا الملازمة اه هذا المنع يرجع الى منع كون الامكان برفع ضرورة الطرفين او منع استواء نسبتهما اليه واعلم ان هاتين المقدمتين لا تقبلان المنع والقول الفصل ان العدم سواء كان سابقا او لاحقا هو سلب الوجود سلبا بسيطا فيكفي فيه سلب التاثير في الوجود كما شهد به الضرورة كيف ولو احتاج الى تاثير آخر يلزم ارتفاع النقيضين عند انتفاء ذلك التاثير فان اريد بالتاثير فيه ما يشمل سلب التاثير في الوجود يمنع بطلان اللازم والا يمنع الملازمة فافهم **قوله** وتوضيح المقام اه يفهم منه ان الحاصل من التاثير حال البقاء هو دوام الوجود لا اصل الوجود اذ الوجود انما يوخذ مع الدوام حتى يلزم تحصيل الحاصل ولا وجود حتى يلزم التاثير في امر متجدد ولا يخفى انه لا يحسم مادة الشبهة لان اصل الوجود من حيث هو ممكن لا ينفك عنه الامكان فهو في حال البقاء يحتاج الى المؤثر كما هو في حال الحدوث يحتاج اليه وقد صرح الشيخ في الهيات الشفاء بان المعلول يحتاج الى مفيد يفيد الوجود بالذات والحدوث وما سوى ذلك امور تعرض له فالمؤثر في الزمان الثاني يحصل ما هو حاصل في الزمان الاول فيلزم تحصيل الحاصل والحق ان كلا من الامكان والحاجة والايجاد امر واحد مستمر الوجود باستمرارها كما يشهد به الفهم السليم كيف ولو لم يكن كذلك كان للموجود

اندکی بیش تو گفتم غم دل ترسیدم که دل آزرده شوی ورنه سخن بسیار است

الواجد باذا الاجزاء الزمانية وجودات غير متناهية فيحصل اصل الوجود في الزمان
الثاني هو بعينه تحصيله في الزمان الاول وهو تحصيل الحاصل بهذا التحصيل وبعينه على فهم
ذلك اعتبار حال الشمس وافاضتها الضوء على وجه الارض وبهذا يظهر لك ان العلة المبقية
هي بعينها العلة الموجدة وان الابقاء هو بعينه الايجاد قوله فلنا ايح بهذا الجواب من قبل
الاشاعرة واما من قبل الحكماء فهو ان التسلسل المحال هو التسلسل في الامور المجتمعة وهو لا يلزم مما ذكرتم و
من قبل المعتزلة فهو ان المخصص مصلحة تعود الى وجود العالم او امتناع الحادث في غير الوقت
المخصوص قوله واما الاول اه فان قلت المفروض ان الذات مع الارادة كافية في
وقوع الحادث وهي متحققة في الازل فوقوع الحادث فيما لا يزال دون الازل مع استواء
الوقوعين بالنسبة اليهما كان وقوعا بلا سبب وترجيحا بلا مرجح قلت لا نم استواء الوقوعين
بالنسبة اليهما فان الارادة تعلقت في الازل بوجود الحادث في وقت مخصوص
فلا يحصل الحادث الا في ذلك الوقت لا يقال فح يلزم وقوع الوجود اللايزالي مع الوقت
المخصوص في الازل لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة لانا نقول المعلول لا يتخلف عن العلة التامة
اذا كان ممكنا ومن البين ان وقوع الوجود اللايزالي مع الوقت المخصوص في الازل ممتنع
وسيأتي لك زيادة تحقيق في ذلك قوله لكن اذا كان لمانع ان يمنع ذلك فان الواجب
سبحانه فاعل موجب بصفاته القديمة وهذا لا ينافي القدرة لان القدرة صحة الفعل
بالنسبة الى ذات الفاعل لا صحة الارادة بالنسبة اليها فاعل قوله قلنا فيلزم اه بهذا
ينقطع بانقطاع الاعتبار لان التعلق من الامور الاعتبارية الموجودة في نفس الامر ومعنى
كون الشيء اعتباريا موجودا في نفس الامر ان يكون موصوفا بحيث يصح انتزاعه عنه قوله
لا شك انه بهذا يتم اذا ثبت ان لجملة الحوادث وجودا مغايرا لوجودات الآحاد

وأن

وأن جزءا منها ليس فاعلا ولما ليس كلام في تحقيقها انتهى ان الله تعالى قوله يحتاج
الى مرجح اه بجواز ان يكون ذلك المرجح امرا اعتباريا فلا يلزم التسلسل في الامور الاعتبارية
وهو غير مستحيل قوله وقد مر اه وقد مر ايضا ما يرد على ذلك من الاشكال قوله والجواب
عرفت ان هذا الجواب من الاشاعرة القائلين بجواز الترجيح بلا مرجح ودعاهم الحكماء و
والمعتزلة القائلين بامتناعه فهو ان عدم العلم بالمرجح لا يدل على عدمه سيما اذا كان في
حالة الدهشة والاضطراب فلم يقدر على الحفظ والتمييز مع ان الهارب يقتضي طبعه سلوك
الطريق الذي على يساره لان القوة في اليمين اكثر فالقوى يدفع الضعيف كما هو المشاهد
فيمن يدور على عقبه والعطشان يختار ما هو اقرب الى اليمين قوله وقد عرفت اراده العبد
الى ارادة الله تعالى وارادته مستندة اليه على سبيل الايجاب كما عرفت قوله قال المتكلمون
فان قلت جمهور المتكلمين قالوا بالصفات القديمة القائمة بذات الله تعالى ومن المعلوم بالضرورة
انها محتاجة الى ذاته تعالى فكيف يقولون ان الحدوث علة للحاجة في الوجود قلت مرادهم
بكون الحدوث علة الحاجة كونه علة للحاجة في الوجود من حيث انه بعد العدم وعلم بالضرورة
ان احتياج الصفات هو الاحتياج في اصل الوجود من حيث هو وتحقيقه ان المتكلمين ذهبوا
الى ان ايجاد الصانع للعالم يشبه نسبة البناء الى البناء وان حاجته اليه هي الحاجة في
الوجود من حيث هو بعد العدم ولذا يلزم عليهم استغناء العالم عن الصانع في حال
البقاء فالتزموا القول بتجدد الاعراض آنا فآنا حتى يلزم افتقار العالم حال البقاء
من جهة الاعراض اللازمة له والحكماء ذهبوا الى ان ايجاد الصانع للعالم يشبه
نسبة الشمس الى ضوئها وان حاجته اليه هي الحاجة في نفس الوجود من حيث هو فقوله
ذهبوا الى ان ايجاد الصانع هو ظهوره في المظاهر وحاجته اليه هي اقتضائه

كان في المدينة القديمة كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق اشارة اليه ١٢ منه عفى عنه

الظهور فللصانع القديم على ما ذهب اليه المتكلمون ليس الحادث احتياج على نحو احتياج العالم
واحتياجه فكان الايجاد والاحتياج عندهم على نحوين احدهما مخصوص بالصانع القديم وهو الايجاد
يشبه نسبة الشمس الى ضوئها واحتياج يكون في اصل الوجود من حيث هو وثانيهما مخصوص بالعالم
وهو الايجاد يشبه نسبة البناء الى البناء واحتياج يكون في الوجود من حيث سبقه العدم
والاحتياج التي كان الحدوث علة له هو هذا النحو من الاحتياج هكذا ينبغي تحقيق المقام
قوله والا لكان ذلك نقل مرادهم بالخروج من العدم الى الوجود الانتقال الزماني دون الرتبي
حتى يكون العدم او الوجود مبدءا او منتهى ويلزم الوسط بينهما ثم رد على من يقول منهم
بان المعدوم ليس بشيء ان الانتقال سواء كان زمانيا او تدريجيا لابد له من موضوع وهو
ههنا منتف الا ان يقال مرادهم بالخروج ليس حقيقة الانتقال قوله لان الحدوث لا يعقل
ان يكون مرادهم من كون الحدوث علة الحاجة ان الممكن محتاج الى المؤثر لاحتياج
اليه وان الاحتياج صفة للحدوث اولا وبالذات وتبعا للوجود والماهية ثانيا
وبالعرض ويؤيده تمسكهم بان الممكن يحتاج الى المؤثر في خروجه من العدم الى الوجود
قوله ومتقدم على السعد رابع بل على السعد الثالث ايضا لان الحدوث على هذا السعد متقدم
على الامكان من حيث انه علة لكونه شرط العلية وهو بهذه الحيثية متقدم على الحاجة المتقدم
على العلة من حيث العلية على ذات المعلول قوله فان حاصله كيفية النسبة هو الامكان بالمعنى
المصدري وعلة الاحتياج هو الامكان بمعنى مصداق الحمل كما اشرنا اليه قوله الا ان
يقال الامكان كيفية نسبة مفهوم الوجود الى الماهية في اعتبار العقل لا كيفية النسبة الفعلية
اي كون الماهية موجودة بالفعل فهو متأخر عن مفهوم الوجود والماهية في اعتبار العقل
ومتقدم عليهما في ظرف الوجود واما الحدوث فهو وصف الوجود بالفعل لا وصف مفهومه

في اعتبار

في اعتبار العقل ولهذا يوصف الوجود بالامكان قبل ان يتصف به ولا يوصف بالحدوث
الا بعد ان يتصف به قال بعض المحققين المراد بالحدوث ههنا كون الشيء في اعتبار
العقل بحيث لو وجد كان مسبوقا بالعدم لا كون الوجود بالفعل مسبوقا بالعدم
ولا شك ان هذا المعنى متقدم على الوجود ولا يخفى انه ليس معنى الحدوث وان سلم
فهو ليس مرادهم ههنا والا لما يلزم عليهم استغناء الممكن عن المؤثر حال البقاء ولما
التزموا حدوث الاعراض آنا فآنا مع انا نعلم بالضرورة ان الاحتياج لا يترتب
عليه كيف وهو متحقق في الممتنعات قوله الممكن لا يكون له اعلم ان الاولوية الذاتية
معنيين الاول ان يكون احد طرفي الممكن اليق بالنسبة الى ذاته والثاني ان يقتضي
ذاته احد طرفيه على سبيل الاولوية على قياس ما قال الحكماء والمتكلمون في الوجوب بالذات
وكل منهما متصور على وجهين الاول ان يكون الاولوية بالنسبة الى ذات الممكن ضرورية
او ان يقتضي ذاته اولوية احد الطرفين على سبيل الوجوب وهكذا وجوب الاولوية وجوب
وجوبها حيث يقطع الاعتبار والثاني ان يكون الاولوية بالنسبة الى ذاته اولى
او ان يقتضي ذاته اولوية احد الطرفين على سبيل الاولوية وهكذا اولوية الاولوية
واولوية اولويتها حتى يقطع الاعتبار ثم ذاته في كل من هذه الوجوه اما ماخوذة
وحدها او مع انضمام غيرها فالاولوية الذاتية يكون على ثمانية اوجه لكن الغرض الاهم
تعلق بابطال اربعة منها اي ما يكون الذات فيه ماخوذة وحدها ويمكن ان يستدل على
هذا المطلب بانه لا يخلو اما ان يكون منشا الاولوية على تقدير الاولوية الذاتية
نفس الذات من حيث هي فيكون راجحة الطرف الاولى في مرتبة الذات ويكون مرجوحية
الطرف الاخر للتضايف بينهما فيكون الطرف الاولى واجبا بالذات والطرف

لما كان ما به الراجحية والمرجوحية على الذات كان الراجح واجبا والمرجوح ممتنعا بالنظر الى نفس الذات منه عفي عنه

الآخر ممتنعاً بالذات ضرورة امتناع مرجوحية الراجح في مرتبة الذات ورجحان المرجوح في مرتبتها وثانياً بان اقتضاء الممكن احد طرفيه على سبيل الاولوية وكذا اولوية احدهما بالقياس الى ذاته يستلزم تقدمه بالوجود على وجوده او عدمه لان اقتضاء الشيء لامر على اي نحو كان وكذا اولويته بالقياس الى ذاته يستدعي ان يكون قبل الاقتضاء والاولوية نحو من الثبوت كما يحكم به الفهم المستقيم وثالثاً بان اقتضاء الممكن احد طرفيه يستلزم اقتضاء سلبه في ذلك الطرف واولوية احدهما بالقياس الى ذاته يستلزم اولوية سلبه بالقياس الى سلبها اما الملازمة فان سلب المقتضي يقتضي سلب المقتضى واولوية امر بالقياس الى شيء يستلزم اولوية سلب ذلك الامر بالقياس الى ذلك الشيء كما يشهد به الفطرة السليمة واما بطلان اللازم فلانه لا يمكن اقتضاء سلب الممكن وجوده او عدمه على سبيل الاولوية ولا تصور بالقياس اليه اولوية احدهما قوله اذ لولاه امتنع البقاء لو دل لدل على ضرورة العدم لا اولوية فكانهم فهموا انها ضرورة نحو من العدم او اولوية اصل العدم فالرد يرجع الى منع دلالتها عليها ففيه اشارة الى ان ماهيات الامور السيالة كما تقتضي امتناع بقائها تقتضي وجوب حدوث شيء آخر لان التقضي والتجدد عبارة عن انقطاع شيء وحدوث شيء آخر فكما ان وجوب الحدوث لا يستلزم اولوية اصل الوجود فامتناع البقاء لا يستلزم اولوية اصل العدم ويمكن ان يستنبط ههنا للرد وجه آخر وهو ان ماهية الحركة والزمان يقتضي التقضي والتجدد بحسب النسب الى الحدود المفروضة فالمقتضى حقيقة تلك النسب على اقتضائهما ماهية الحركة والزمان فالاستدلال بامتناع بقائهما على اولوية عدمهما بالقياس الى ذاتهما خروج عن المبحث قوله اذ يكفي اه

كانهم

لا مساواة ومرجوحية بالنظر الى نفس الذات ... بالنظر الى الذات ... لا بالنظر الى الغير ... او نفس الماهية ولا اتصاف بالعدم والماهية منه عفي عنه

كانهم فهموا اولوية العدم من كثرة العلة في طرف الوجود وقلتها في طرف العدم او من تاثيرها في طرف الوجود وعدم تاثيرها في طرف العدم ولا يخفى ان قلة العلة وعدم تاثيرها في طرف العدم لا يقتضي الا اتصاف فيه لا سلب بسيط وبهذا ظهر معنى قوله وانما ثبت بالنظر الى الغير قوله لان تلك الاولوية بل الاولوية ههنا ح الممكن عند تحقق العلة التامة وجب بالغير وعند انتفائها ممتنع بالغير وبه يظهر دليل نفي الاولوية الذاتية بمعنى اشتماله على الوجه الاول فان الضرورة والاولوية ح قوله فيصير الممكن ح يرد عليه ان هذا الوجوب وجوب بالغير فانه بسبب الاولوية الذاتية وهو لا ينافي الامكان بالذات اللهم الا ان يتمسك بنفي الاولوية الذاتية في مرتبة الذات كما سبقت الاشارة اليه فكان الوجوب الناشئ عنها ناشئا عن الذات والاولى ان يقال يلزم ايجاد الشيء نفسه او اعدام الشيء نفسه وهما باطلان لان الاول يستلزم الايجاد قبل الوجود والثاني يستلزم سلب الشيء عن نفسه وما قيل في الجواب ان معنى قولهم الواجب ما يجب له الوجود من غير احتياج الى الغير ان يكون الوجوب مستلزما للوجوب وهو لا ينافي الواسطة في اللزوم فيابى عنه الفهم السليم كيف والاحتياج في الوجود الى حيثية خارجة عن الذات ينافي الوجوب الذاتي قوله فان قيل ههنا مقامان الاول نفي الاولوية الذاتية والثاني الاولوية لا يكفي في وقوع الطرف الاولى حتى لا يصل الى حد الوجوب ويسد به باب اثبات الصانع فلزم ان لم يثبت المقام الثاني لكنه يثبت في المبحث الثالث قوله فلذلك اورد عليه انه يجوز ان يكون سبب العدم عدم علة عدم المانع الذي يستلزم وجود المانع فيكون عدم سبب العدم عدم عدم المانع الذي يستلزم عدم المانع وح لا يحصل المط واجيب بان عدم المعلول مستند الى عدم علته فان خصوصهما فاذا كان

مع ذلك التقدير يكون سلب الاولوية ثابتا للممكن لذاته مع انضمام عدم عدم سلب الاولوية ويلزم منه تقدم عدم عدم الاولوية على ثبوتها وتقابل ان يلتزم ذلك ١٢ منه عفى عنه

الوجود موقوفا على عدم سبب العدم كان موقوفا على عدم عدم علة ما ولا شك انه يتحقق
بتحقق جميع العلل كما ان عدم علة ما يتحقق بانعدام واحدة منها نعم يرد عليه انه يجوز ان
يكون سلب الوجود الاولوية الذاتية فقط فيكون عدم سبب العدم عدم عدمها المستلزم
لثبوتها الا ان يتمسك بان الاولوية الذاتية لا يكفي في وقوع الطرف الاولى **قوله**
عدم العدم وجود اى يستلزم له ضرورة ان تقرر الاول موقوف على العدم دون
الثاني **قوله** لانه اذا صار له اورد عليه انه يجوز ان يقتضي العلة رجحان الوقوع
في احد الوقتين على الوقوع في وقت آخر او رجحان دوام الوقوع فيه ذو اجزاء على
الوقوع في وقت دون وقت كما انها تقتضي رجحان وقوع احد الطرفين على وقوع
طرف آخر وان يسلم ان الوقت الذي يقتضي العلة رجحان الوقوع فيه ذو اجزاء
الوقوع في جزء منه وعدمه في جزء آخر مع ان العلة لها اقتضاء واحد متعلق باصل الوقوع
وليس لها اقتضاء آخر متعلق بدوامه او بوقوعه في وقت دون وقت كما مر الاشارة
اليه نعم يرد عليه ان بعد اولوية احد الطرفين يمتنع الطرف الآخر ضرورة امتناع اجتماع
الطرفين فمع اولوية احد الطرفين امتنع وقوعه في وقت وعدمه في وقت آخر وكذلك ان
يستدل على هذا المطلب بان الممكن امتنع وجوده حال عدم العلة وكذا عدمه حال وجودها
ضرورة امتناع وجوده لا وجودها في عدمها الى عدمها فلو لم يجب كل من الوجود والعدم
عند تحقق علته لامكن كل منهما عند عدم علته فان الوجود مثلا لو لم يجب عند تحقق علته
لامكن كل منهما عند عدم علته العدم عند عدم العلة التي هي عدم علة الوجود فافهم
قوله وهو وجوبه السابق اه المراد بالسبق السبق الذاتي في اعتبار العقل فان في الخارج
ليس الا الاثر مثلا ثم العقل يجزئه بالتحليل ينتزع عنه الماهية وامكانها واحتياجها

الى علة

بالنظر الى الذات على تقدير ان يكون متعلقا بالسلب يكون نقيض الضرورة مسلوبة بالنظر الى الذات وثابتة بالنظر الى الغير فيلزم
اجتماع المتنافيين وهو محال لان كان يعقلين متخالفين وعلى تقدير ان يكون متعلقا بالضرورة يكون المسلوبة الضرورة التي بالنظر
الى الذات والثابتة الضرورة التي بالنظر الى الغير فلا يلزم اجتماع المتنافيين لتغاير الضرورتين ١٢ منه عفى عنه زيد

الى العلة وجوبها بالنظر الى العلة ووجودها ووجوبها بالنظر الى الوجود وحكم
بعضها على بعض بهذا الترتيب لكن لقائل ان يقول الوجوب السابق ليس صفة
المعلول من حيث ذاته بل من حيث انه معلول فهو حقيقة صفة العلة **قوله** لانه بالنظر
وهو محال لان الامكان سلب الضرورة بالنظر الى الذات بان يكون المسلوب بالنظر اليها الا
السلب لانه يكون للسلب حيث هي نحو من الثبوت كما يشهد به الضرورة فيكون منافيا للوجوب
والممكن الخارج عن القسمة هو ما يكون المسلوب بالنظر الى الذات لا السلب **قوله** الامكان لازم
للماهية بمعنى انها كافية في صدقه لا بالمعنى المصطلح لما عرفت انه ليس مستندا اليها من حيث
هي ولا اليها مع الوجود المطلق **قوله** سعى لا تماح تنبيه على امتناع الانقلاب في القضايا الى
تحولها الوجود بامتناع الانقلاب في مطلق القضايا وحاصله انه لو جاز انقلاب الامكان
الى الوجوب او الامتناع في هذه القضية جاز انقلابه اليهما في كل قضية فان المواد الثلث
في جميع القضايا بمعنى واحد ويرتفع الاعتماد عن القضايا البديهية فيرتفع الوثوق عن
حكم العقل بوجوبها وامتناعها وامكانها فلا يحصل النظريات لانتهائها الى البديهيات
فيبطل حكم العقل مطلقا **قوله** وفي الدليلين مناقشات منها ان الامكان لا يحتاج
الى المعروض بل يكفي فيه انتفاء ضعف الضرورة لانه سلب بسيط ومنها ان ما يلزم هو التسلسل
في الامور الاعتبارية وهو ينقطع بانقطاع الاعتبار **قوله** ولنا فيه بحث لانا لا نسلم ان
نسبة الحركة استلزام بقاء الامكان لامكان البقاء واستلزام زمانية الامكان لامكان
الزمانية فيلزم امكان بقاء الحركة والزمان وامكان ما هو في الوجود في الزمان
بل في الازمنة الغير المتناهية مع انه اراد بقوله لم يكن هو في ذاته اه ان الامكان ليس لها
في شيء من اجزاء الازل عن قبول اصل الوجود بان يكون قوله في شيء متعلقا بعدم

فيلزم امكان ازلية الحادث من حيث يصح انتزاع الحدوث عنه بحسب الوجود الخارجي وهو سفسطة ١٢ منه قدس عزيزه

المنع فهو بعينه ازلية الامكان فلا يلزم منه عدم المنع عن قبول الوجود في شي من اجزاء

الازل الذي هو امكان الازلية وان اريد به ان ذاته ليس مانعا عن قبول الوجود في

شي من اجزاء الازل بان يكون ثابتا في شي متعلقا بالوجود فهو بعينه امكان الازلية فيكون

مصادرة **قوله** لان الحدوث فان قلت الحدوث امر اعتباري موجود في نفس الامر فيكون

للمجموع امكان بحسب الوجود في نفس الامر فيلزم امكان ازليته بحسب هذا الوجود قلت

مجموع الامر الاعتباري والامر الموجود امر اختراعي فلا يكون له امكان بحسب الوجود

في نفس الامر **قوله** فلان الاظهران يقال الحادث المقيد بقيد الحدوث ممتنع لذاته لان

التقييد من حيث هو تقييد داخل في المقيد وهو امر اعتباري **قوله** والتحقيق في ذلك انه

تحقيق المرام ان الامكان بالغير يتصور على نحوين الاول ان يكون باقتضاء الغير

ان يكون لا بالقياس الى الغير وكل منهما يتصور على وجهين الاول ان يكون هذا الامكان سلب

الضرورة الذاتية والثاني ان يكون سلب الضرورة المطلقة والنحو الاول باطل على كلا الوجهين

اما على الوجه الاول فلانه لكان في الواجب والممتنع يلزم اجتماع النقيضين او ما في حكمه فان

الوجوب والامتناع ضرورة احد الطرفين والامكان سلب ضرورتهما وان كان في

الممكن يلزم توارد العلتين او ما في حكمه فان الذات كافية في صدقه واما على الوجه الثاني

وهو منحصر في سلب الضرورة الذاتية وسلب الضرورة الغيرية وان كان الاول فقد عرفت

حاله وان كان الثاني فان كان في الواجب والممتنع يلزم توارد العلتين او ما في حكمه

فان الذات كافية في سلب الضرورة الناشية عن الغير وان كان في الممكن يلزم

اجتماع النقيضين او ما في حكمه لان الممكن لا يخلو عن احد الضرورتين والنحو الثاني

جايز على كلا الوجهين اذ لا استحالة في سلب ضرورة شي بالنظر الى غيره وهذا

الخو

النحو مخصوص بالممكن لذاته فانه بعينه الامكان الذاتي ماخوذة مع القياس الى الغير

لان الامكان الذاتي سلب الضرورة الناشية عن الذات سلبا بسيطا وذلك

يصدق بان لا يقتضي الذات ضرورة الطرفين ولا يكون ضرورتهما بالنظر اليها حتى

ينبغي ان يعلم ان القياس الى الغير ليس مختصا بالامكان فان لنا وجوبا وامتناعا

بالقياس الى الغير كوجوب العلة بالقياس الى وجود المعلول وامتناعها بالقياس الى

عدمه لكن على الوجه الثاني فقط لان الضرورة الذاتية لا تكون بالقياس الى الغير هذا

ما حصل في هذا المقام **قوله** فالحاصل اعلم ان الايجاب على اربعة انحاء الاول وجوب

الصدور نظرا الى ذات الفاعل من حيث هي مع قطع النظر عن ارادة الفاعل

وغاية الفعل وهو ليس محل الخلاف لاتفاق الكل على ثبوت الاختيار الذي هو

مقابله لله تعالى بل هو عند الحكماء غير متصور في حقه تعالى والثاني وجوب الصدور

نظرا الى ذات الفاعل بان يكون الارادة والغاية عين الفاعل وهذا الايجاب

محل الخلاف بين الحكماء والمتكلمين فالحكماء ذهبوا الى هذا الايجاب وزعموا انه تعالى

اوجد العالم بارادته التي هي عينه وذاته تعالى علة غائية لوجود العالم بل علة تامة

والمتكلمون ذهبوا الى الاختيار المقابل لهذا الايجاب قالوا انه تعالى اوجد

العالم بالارادة الزايدة عليه لا لغرض او بالارادة التي هي عينه لغرض هو خارج

عنه والثالث وجوب الصدور نظرا الى ارادة الفاعل والمصلحة المترتبة

على الفعل وهذا محل الخلاف بين الاشاعرة والمعتزلة فالاشاعرة قالوا بالاختيار

المقابل لهذا الايجاب حيث لم يقولوا بوجوب الاصلح وجوزوا الترجيح بلا مرجح

والمعتزلة قالوا بهذا الايجاب حيث ذهبوا الى وجوب الاصلح وامتناع الترجيح بلا مرجح

والرابع وجوب الصدور بعد الاختيار وهذا الوجوب هو المؤكد للاختيار والاختلاف
في ثبوته وانتفاء الاختيار الذي يقابله واذا اتقنت ذلك علمت ان اثر الموجب على
المعنيين الاولين يجب ان يكون دائما بدوامه لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة واثر
على المعنيين الاخيرين وكذا اثر المختار على هذا المعنى كلاهما يحتمل الامرين هذا ما ظهر لي
في هذا المقام والجمهور في الغفلة عنه فظن بعضهم ان محل الخلاف بين الحكماء والمتكلمين
هو الايجاب بالمعنى الاول وكلام كثير منهم مبني عليه وظن بعضهم لانه خلاف بين الحكماء
والمعتزلة الا في قدم العالم وحدوثه مع اتفاقهما على ان ايجاد العالم ممكن
بالنسبة الى ذاته تعالى بدون اعتبار الارادة وواجب مع اعتبار الارادة التي هي عينه قوله
فنازعهم انه يتعلم ان الظاهر ان كلام المصنف على وفق ما ذكره الامام في المحصل وشرح
الاشارات ان النزاع العائد الى ايجاب الفاعل واختياره هو النزاع في
جواز استناد القديم الى الفاعل وامتناعه لا النزاع في قدم العالم وحدوثه
قال الامام في المحصل اتفق المتكلمون على ان القديم يستحيل استناده الى الفاعل واتفق
الفلاسفة على انه غير ممتنع وعندي ان الخلاف في هذا المقام لفظي لان المتكلمين
لم يمنعوا في استناد القديم الى الموجب بالذات والفلاسفة جوزوا استناد القديم
الى الله تعالى لكونه عندهم موجبا بالذات فظهر من هذا اتفاق الكل على جواز استناد
القديم الى الموجب وامتناع استناده الى المختار قوله ورداه هذا الرد للمحقق الطوسي
اورده في نقد المحصل وشرح الاشارات وفيه نظر لما عرفت ان الامام لم يجعل مسئلة الحدوث
متفرعة على مسئلة الاختيار بل جعل مسئلة امتناع استناده الى الفاعل متفرعة عليها والاشكال
هذه المسئلة ليست بعينها مسئلة الحدوث كيف والمتكلمون باسرهم صدروا كتبهم بالاستدلال

على كون

معنيين
لا احتياج

على كون العالم حادثا من غير تعرض بانه فعل فاعل ثم ذكروا بعد اثبات حدوثه انه
فعل فاعل ومحتاج الى المحدث قوله فلا يعتذر عن ذلك لا يخفى انهم لا يحتاجون
الى التنزل المذكور ولا الى هذا الاعتذار فان الاحتياج عندهم على نحوين الاول في
الوجود من حيث انه بعد العدم والثاني في نفس الوجود من حيث هو والحدوث
علة الاحتياج عندهم على النحو الاول واحتياج المعلولات القديمة على النحو الثاني
كما مر تحقيقه قوله بان القديم ما لا اول لوجوده فان قلت ينبغي ههنا ابتناء حدوث
الحال الى نفي قدمها حتى لا يكون تعليلها بالغير منافيا لكون الحدوث علة الحاجة ولا شك
ان ما ينفي قدمها ينفي حدوثها فان الحادث ما كان لوجوده اول كما ان القديم ما لا
اول لوجوده قلت المقصود ان ما يلزم هو تعليل الامر الذي لا اول لثبوته وهو لا ينافي
كون الحدوث علة الحاجة فانه علة الحاجة الى الوجود لا علة الحاجة الى الثبوت قوله
وقال اه فيه مباحثة والمقصود ان سبق قصد الايجاد على الوجود كسبق الايجاب للايجاد ولا
خلاف في سبق الايجادين عليه انما هو بالذات قوله بمعناه اه اشار الى ان للاختيار
معنيين الاول كون الفاعل بحيث يصح عنه الفعل والترك والثاني في كونه بحيث ان
شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل والاختلاف وقع في المعنى الاول دون الثاني
فان قيل المراد بصحة الفعل والترك امكانهما نظرا الى ذات الفاعل فالمعنيان
متلازمان لا يمكن الاختلاف في احدهما مع الاتفاق في الاخر ويؤيده ما وقع
في كلام الحكماء من تفسير القدرة بصحة صدور الفعل ولا صدوره بالنسبة الى الفاعل قلنا
الامكان بالنظر الى ذات الفاعل على وجهين الاول ان يكون مع قطع النظر عن
الارادة التي هي عين الذات والثاني ان يكون مع قطع النظر عن الخارج والاختلاف

معنيين
للاختيار

انما وقع في هذا الوجه فان الحكماء ذهبوا الى وجوب الصدور نظرا الى ذاته تعالى مع قطع
النظر عن الخارج حيث زعموا ان ارادته تعالى عين ذاته وان ذاته علة غائية لوجود
العالم بل علة تامة له والمتكلمون قاطبة ذهبوا الى امكان الصدور نظرا الى ذاته تعالى
مع قطع النظر عن الخارج بل نقول الوجه الاول غير متصور فانه لا يمكن النظر الى شيء
وقطع النظر عما هو عينه وما وقع في كلام الحكماء من تفسير القدرة بصحة الصدور واللاصدور
فمبني على ظاهر الامر او بالنسبة الى ما وراء الصادر الاول فلا تغفل **قوله** ويدفعه حاصله
اثبات المقدمة الممنوعة بدعوى الضرورة والظاهر انه غير موجه فان المستدل ادعى
ضرورة المقدمة الممنوعة والآمدي منع ضرورتها ضمنا **قوله** ومنعه الامام الرازي
لا يخفى انه ينافي ما ذهب اليه من اثبات الصفات القديمة وكون الواجب فاعلا موجبا
قوله فلا بد ان يكون الخ لمانع ان يمنع ذلك فان البقاء على هذا التقدير يجوز ان يكون
امرا اعتباريا وان سلم ذلك فله ان يمنع لزوم التسلسل فان البقاء يجوز ان يكون باقيا
بنفسه لا ببقاء زائد عليه وتحقيق المقام انا نعلم بالضرورة ان بقاء الشيء يحصل بتجدد
وجوده في الزمان الثاني فان كان هذا الوجود عين الوجود في الزمان الاول
لزم المدعى وان كان غيره فان كان الموجود بهذا الوجود غير الموجود بالوجود الاول
يلزم كون الجزئي كليا وان كان عينه يلزم التحكم في الوجود وبهذا نقول في بقاء
العدم فانا نعلم بالضرورة انه يحصل تجدد سلب الوجود في الزمان الثاني بان يكون
الزمان ظرف السلب لا المسلوب حتى لا يلزم بقاء العدم حال الوجود في الزمان الاول
فان كان ذلك السلب عين سلبه في الزمان الاول حصل المدعى وان كان غيره فان
كان المعدوم بهذا السلب غير المعدوم بالسلب الاول يلزم تعدد المعدوم بعينه وان

تحقيق المقام

كان عينه يلزم التحكم في العدم وبالجملة الموجود والمعدوم لا يختلفان باختلاف الزمان
فكذا الوجود والعدم فانهما لا يتعددان الا بتعدد الموجود والمعدوم **قوله** لان
المؤثر في الباقي حال البقاء الخ فيه اشارة الى ان في كلام السائل خبطا لان المستدل
اخذ نفس الوجود حال البقاء والسائل اخذ البقاء **قوله** واما الاجوبة الخ فقد اشار
اليهما ههنا حيث قال ودليلنا اقوى **قوله** وهذا ظاهر لان نفي الشرطية والمشروطية مطلقا
وحصر العلية والمعلولية في الواجب ومعلولاته بحيث لا يكون بينهما لزوم لا يستلزم
كونه تعالى مختارا فان تخلف الحوادث عنه في الازل يجوز ان يكون لامتناع ازليتها
ولو سلم استلزامه فلا نسلم استلزامه ههنا حتى يلزم ههنا عدم حفظ الوضع **قوله** والعالمية
عندنا اه في مباحث المقدمة لشرح الخ الا العلم قال في مقدمة الموقف ان الثابت
من انكر الاحوال من انكر الصفات المعللة وذهب الى انه لا معنى لكونه عالما وقادرا سوى
قيام العلم والقدرة بذاته **قوله** ولقائل ان يقول اه كان المراد بالمسبوقية الحيثية التي
هي منشأ انتزاعها لانها حتى يلزم توقف الوجود على العدم بل على نفسه معا ضرورة
توقف النسبة على الطرفين لا بجهتها حتى لو ان صح المسبوقية تجتمع مع عدم المسبوق ولم
يقصد المعارض في لا يتوهم ان القدر الضروري هو استلزام المسبوق للعدم دون
توقفها عليه لان من منع علاقة الشرطية بين المسبوقين منع علاقة اللزوم بينهما وكذا لا
يتوهم ان عدم الشرط شرط العدم المشروط فيكون عدم المسبوق شرطا للعدم فيلزم امتناع
العدم على تقدير المسبوقية لان عدم الشرط ليس شرطا لعدم المشروط والا لما انعدم
المشروط الا عند عدم الشرط ومعلوم ان الامر ليس كذلك ولك ان تقول في جواب
هذه المعارضة ان العدم السابق لا ينافي الوجود بل المنافي له هو العدم في

في زمانه قوله هذه الملازمة ممنوعة اه لا يخفى ان هذا المنع على تقدير تسليم ازلية
الامكان لا امكان الازلية كما ذهب اليه قدس سره ساقط فعلى ذلك التقدير
يجاب عن هذه المعارضة بان لنا قضيتين الاولى ان الممكن القديم موجود والثانية
الممكن القديم مستند الى الفاعل الموجب وامكان الاولى بحسب الذات لا يستلزم امكان الثانية
كذلك فان امكان الملزوم لا يستلزم امكان اللازم بالذات بل بالقياس الى الملزوم
ولا يتوهم ان الاولى والثانية بحسب المفاد واحد لانه يجوز ان يمكن شيء في نفسه ويمتنع
تأثير الغير فيه واستناده قوله كان قبوله اه فيه انه لو سلم توقف التأثير على
الحدوث فليس ان كلما يتوقف عليه التأثير فهو شرط الحاجة ولكن ان تقول في
جواب هذه المعارضة انه لا يلزم من بطلان كون الحدوث علة الحاجة مطلقا
تحقق علة الحاجة في القديم حتى يلزم منه احتياجه الى المؤثر وان سلم تحقق الحاجة
وعلتها فيه فلازم جواز استناده الى المؤثر لجواز ان يحتاج الشيء في نفسه ويمتنع
تأثير الغير فيه قوله لكنه فاعل مختار اه فان قلت قد سبق ان الموجب عند تحقق علته
التامة فلا يمكن تخلف الاثر عن الفاعل المجتمع بشرائط الفاعلية قلت الارادة
صفة من شانها التخصيص وقد يتعلق في الازل بوجود الممكن فيما لا يزال فاذا
وجد فيما لا يزال لا يلزم التخلف بل انما يلزم لو وجد في الازل وتفصيل المقام ان
في ربط الحادث بالقديم اربعة اقوال الاول ان الرابط حركات فلكية واستعدادات
عنصرية والثاني انه تعلق الارادة الواجبية وهذه الحركات والاستعدادات
غير متناهية متعاقبة وتلك التعلقات غير متناهية اعتبارية والثالث انه نفس الارادة
فانها صفة من شانها تخصيص المراد والرابع امتناع الحادث في الازل بناء على

في ربط الحادث بالقديم اربعة اقوال

ان ازلية

[illegible]

في ربط الحادث بالقديم

[illegible]

فاما ما نحقه من ... بحيث يرد ... الحادث الا بالحادث ...

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

الايجاب الذي يؤكد الاختيار فهو الايجاب الذي هو بعد الاختيار وهذا الايجاب بعينه ولو جعل مرجح تعلقها متعلق بهذا التعلق وتسلسلت التعلقات الى غير النهاية يلزم الايجاب قبل الاختيار ١٢ محمد عفي عنه

ولعل ذلك اقرب الاقوال الى التحقيق

ان ازلية الامكان لا تستلزم امكان الازلية ولعل ذلك اقرب الاقوال الى التحقيق لانه
يرد على الاول ان التسلسل محال مطلقا سواء كان على سبيل الاجتماع او على سبيل التعاقب وثانيا
ان الواجب تعالى يمتنع ان يكون موردا للامور المتجددة وعلى الثالث انه ان تعلق الارادة
بكلا الطرفين ممكن نظرا الى نفسها او لو امتنع تعلقها بجميعهما نظرا الى نفسها لم يتحقق الجماع
فان تعلق باحدهما لا بد من مرجح آخر هذا وبسط الكلام لا يسعه المقام قوله فلا يلزم اه فيه
ان امتناع احد الطرفين واستناده وان كان استناده باحدهما يستلزم احتياج الطرف الآخر
وجواز استناده فاذا ثبت احتياج العدم المستمر واستناده يلزم احتياج مقابله الذي
هو الوجود المستمر وجواز استناده قلت الكلام في الاستناد لا في الاحتياج
واستناد احد الطرفين الى العلة لا يستلزم استناد الطرف الآخر اليها لجواز ان
يكون استناده اليها ممتنعا وذلك لان تعلق العدم المستمر الى ذات الحادث ضروري
فليس له احتياج واستناد الى الغير وهذا لا ينافي الامكان فانه محوج في اصل الوجود
والعدم قوله فاسناد ما به بل ليس لها استناد الى ذوات الاربعة لان الماهية ولوازمها
مجعولة بجعل واحد متعلق بالماهية بالذات وبلوازمها بالعرض كما مر تحقيقه قوله وثانيهما انه
اعلم ان القدم الزماني عند جمهور المتكلمين وجود الشيء في ازمنة مقدرة غير متناهية في
جانب الماضي وعند الحكماء كون الشيء غير مسبوق بالعدم بحسب نفس الامر وهو على ثلثة
انواع الاول حصول الشيء في الزمان الماضي الغير المتناهي على سبيل التدريج بان يكون
منطبقا عليه ومن هذا القبيل قدم الحركة القطعية الفلكية على تقدير وجودها في الخارج
والثاني كون الشيء في الزمان الغير المتناهي لا على سبيل التدريج بان يكون في
كل آن منه غير آن البداية والنهاية ولا ينطبق عليه ومن هذا القبيل قدم الحركة

العدم عند الحكماء على ثلثة انواع

[illegible] الزمان ولو [illegible] الى الزمان [illegible] لبعض الاجزاء
او [illegible] الى ان [illegible] الزمان وان كان
لبعض ما [illegible] ١٢ محمد عفي عنه

التوسطية الثالثة ان لا يكون الشيء غير مسبوق بالعدم بحسب نفس الامر بان يكون خارجاً
عن الزمان غير متغير بتغيره ومن هذا القبيل قدم الامور الثابتة من حيث انها
ثابتة قوله اي الموجودية اه وذلك لان الصفات عندهم منتفية وليست باحوال لكونها
عندهم عين الذات وعينيتها ترجع الى نفيها واثبات آثارها قوله وفيه نظر لان البسط
مذكور في بعض المحصل ولا يخفى انه يعطي وعدت الامام الى دفعه حيث قال لكن قالوا
مع قوله فانهم قالوا اه فان قلت لزام الكفر كفر لا لزومه وهاهنا لزم لزومه قلت بل
يلزم التزامه فانهم اثبتوا القدماء مستقلة وهو كفر سواء سميت ذواتاً او لا قوله لكان
مادية اه لا يخفى فساده فان الحادث يستدعي ان يكون له نوع تعلق بالمادة وهذا
لا ينافي التجرد قوله فالهيولى اه المراد بالهيولى الهيولى الاولى وحدوثها من قبيل حدوث
الشيء لا حدوث الشيء عن الشيء فلم يحتج الى هيولى اخرى والمراد بالخلاء بعد
ممتد في جميع الجهات من شأنه ان يشغله الاجسام بالحصول فيه والقائلون
فرقتان فرقة زعمت انه غير متناه وفرقة زعمت انه متناه وورائه لا خلاء ولا ملاء
ولعل القائلين بعدمه زعم انه غير متناه وبراهين تناهي الابعاد يبطله
والدهر قد يطلق على الزمان وقد يطلق على ظرف آخر للموجود غير الزمان ويعبر
عنه بنسبة الثابت الى المتغير والمراد به هنا الزمان وتقدم عدم على وجوده
تقدم زماني والمتقدم والمتأخر في التقدم الزماني عند الحكماء لا يلزم ان يكونا
في الزمان فانه عبارة ان لا يجامع المتقدم والمتأخر في الواقع قوله وهذا هو الحكمي اه
اعلم ان الحدوث الزماني عند الحكماء على اربعة انواع الاول حدوث الشيء
في الزمان على سبيل التدريج بان ينطبق عليه وينقسم بانقسامه وهذا النحو حدوث الحركة

الحدوث الزماني عند الحكماء على اربعة انواع

القطعية والثاني حدوث الشيء في الزمان لا على سبيل التدريج بان يكون في
كل آن منه غير آن البداية والنهاية فلا ينطبق عليه ولا ينقسم بانقسامه وهذا النحو
حدوث الحركة التوسطية فانها امر بسيط حاصل في كل آن غير آن البداية
والنهاية لا يصافها في الآن الاول وانقضائها في الآن الآخر والثالث
حدوث الشيء في الآن وهذا النحو حدوث صور النوعية والرابع حدوث
الشيء في الدهر وخارج الزمان وهذا النحو حدوث الزمان وما هو متعال عنه
قال الشيخ في التعليقات العقل تدرك ثلثة اكوان احدها الكون في الزمان وهو
متى الاشياء المتغيرة والثاني كون مع الزمان ويسمى الدهر وهذا الكون محيط بالزمان
وهو نسبة الثابت الى المتغيرة الا ان الوهم لا يمكنه ادراكه لانه رأى كل شيء
في زمان ورأى لكل شيء متى اما ماضياً او حاضراً او مستقبلاً والثالث كون الثابت
مع الثابت ويسمى السرمد وهو محيط بالدهر قوله قال الحكماء اه مما زاد الحكماء في
اثبات الحدوث الذاتي على ما اورده الشيخ في الالهيات الشفاء حيث قال للمعلول في
نفسه ان يكون ليس وله عن علته ان يكون ايس والذي يكون للشيء في نفسه اقدم
عند الذهن بالذات من الذي يكون عن غيره فيكون كل معلول ايساً بعد ليس
بعدية بالذات وهكذا قال في الاشارات والنجاة والتعليقات وهكذا قال المعلم الثاني
في الفصوص واعترض عليه اولاً بان الممكن في نفسه ليس معدوم كما انه في نفسه ليس
بموجود ضرورة احتياجه في كلا الطرفين وثانياً بان التقدم الذاتي للعدم
على المعلول ولو كان العدم علة للوجود لم يتحقق العلة التامة للبسيط مع انهم
صرحوا بتحققها وثالثاً بان العلة التامة يجب ان يتحقق بجميع اجزائها عند

ذكره ابن كمونة في شرح التلويحات منه عفي عنه

وجود المعلول فلو كان العدم جزء منها لزم اجتماع النقيضين وتحقيق المقام ان للممكن
وجودا زائدا عليه فهو في حد ذاته ليس بموجود وهذا السلب واجب بالنظر اليها كما ان الوجود
المقابل له ممتنع بالنظر اليها وذلك لا ينافي امكان العدم والوجود لا في حد الذات
بل لو كذا فهذا السلب في مرتبة الذات ويتقدم على الوجود في مرتبة العارض على نحو تقدم
المعروض على العارض لا على نحو التقدمات المشهورة فان هذا العدم في الذهن بالنظر
الى الذات والتقدمات المشهورة في الخارج بالنظر الى الغير وقد عبر عن هذا السلب في
القران العظيم بقوله عز من قائل كل شيء هالك الا وجهه فان قيل ان اخذ سلب الوجود
في حد الذات على طريق النفي المقيد فهو غير معقول فان هذا المرتبة مرتبة الذات
والسلب ليس ذاتيا وان اخذ على طريق نفي المقيد فهو ليس في هذه المرتبة فلا يكون
متقدما على الوجود كيف وهو كالمتقدم المطلق ليس له ثبوت قلنا هذا السلب ماخوذ
على طريق نفي المقيد لكن لا على ان يكون مفردا بل على ان يكون في قوة السالبة
البسيطة ولا شك ان صدقها في مرتبة الماهية من حيث هي ومقدم على صدق الموجبات
التي محمولاتها عرضية كما ان صدق الموجبات التي محمولاتها ذاتية كذلك فان قلت العقلاء
لا يختلف في الصدق بالتقدم والتاخر ضرورة ان الصوادق منها يتحقق في
الواقع من غير تفاوت قلت تقدم هذا السلب انما هو في اعتبار العقل كتقدم الامكان
بمعنى ان العقل لو لاحظ هذا السلب والوجود يحكم بتقدمه عليه وكفاك منبها
على تقدمه ان صدقه ضروري لا يحتاج الى العلة ولا يترتب عليها وصدق الوجود
ممكن ومحتاج الى العلة ومترتب عليها وتلخيص البحث ان المراد بالسلب ههنا سلبه
من حيث انه مصداقه اي نفس الماهية من حيث هي ونحو تقومها سواء كان تقومها

تقديريا

تقديريا او تحقيقيا ومن البين انها في اعتبار العقل مقدمة على العوارض كلها
ضرورة ان مصداق شيء منها ليس نفس الماهية من حيث هي هي فعليك بتدقيق
النظر في هذا المقام فانه مما زلت فيه اقدام الاعلام **قوله** يظهر من هذا انه
وهكذا يظهر من تتبع كتبهم واليه يذهب الذهن السليم كيف ولو كان مرادهم
بالحدوث الذاتي مسبوقية الوجود بالغير مطلقا لما احتاجوا الى اثباته لان
احتياج العلة ضروري **قوله** لكنه يشكل جدا بل لا يشكل اصلا لما عرفت ان هذا
العدم مقدم على الوجود ولا بنحو التقدمات المشهورة ويتحقق معه **قوله** فان قيل لا يخفى
ان تفسير الحدوث الذاتي بهذا المسبوقية بعيد بل نعم الظاهر الاوقف والاوفق
المذكورين الاحقاق ولا الاستحقاق فالاولى ان يفسر الحدوث الذاتي بمسبوقية
الوجود بالعدم ثم يثبت هذه المسبوقية بمسبوقية استحقاق الوجود بلا استحقاقيته
على وجه قررناه فتعرف **قوله** فهو اي ذلك بل ليس ذلك الا عدمه لان الملائم
الحدوث بالتفسير دون الاضافة وهو لا يعقل الا بسبق العدم كما يظهر بالتامل **قوله**
وقد يفسره بهذا التفسير اولى من التفسير الاول لان اطلاق المادة على المحل بمعنى يشمل
الموضوع والهيولى والجسم الذي يتعلق به النفس غير متعارف مع ان الحادث يحتاج
الى المادة بواسطة احتياج امكانه الى المحل ولا شك ان محل امكانه هو الهيولى فقط
وبهذا ظهر ان ما ذكره قدس سره في توجيه هذا التفسير ليس على ظاهره **قوله** لا نحراره هذا
بالنظر الى الظاهر والا فلا فالمراد بالامكان ههنا هو الامكان الاستعدادي
وما هو اولى له وجود الامكان الذاتي **قوله** وليس في ذلك انه تعرض بذلك بعدما ذكر
ان الامكان الذاتي موجود قبل وجود الحادث لان هذا الاحتمال يتبادر

العلم فهو زيادة اهتمام قوله كالفاعل القادر لعله اراد بالقادر المؤثر مطلقا
لا ما يصح منه التأثير والا لكان المراد بالقدرة صحة التأثير وح لا يصح اسناد
القدرة الى صحتها ولو صح فلا يصح تعليلها بالامكان قوله فهو اه فان محل امكان
الحادث صفة له فلا يقوم بما يتصل به فان صفة الشيء لا يمكن ان يقوم بما هو مغاير
لذلك الشيء وان كان متصلا او ان سلم فلا نم ان ذلك المتصل هو المادة سواء
اريد بها الهيولى او ما يعم منها قلت المراد بالامكان الامكان الاستعدادي
وهو في الحقيقة وصف لما يتصل بالممكن اي يوصف به الممكن لتعلقه وانتسابه اليه
كما هو طريق الوصف بحال المتعلق ثم ذلك المتصل الحامل لامكانه المستعد له يجب ان يكون
مادة اولى فانها قابلة للمتقابلات فتدبر قوله وفي المباحث المشرقية ان هذا المحل بعد حمل
المادة في قوله هو المادة على الهيولى اشارة الى انه يجوز ان يراد بها المحل على الحقيقة المذكور
وكان وجه تخصيص الاعراض بانها غير المادة وتخصيص الصور بانها في المادة مع ان كلا
منها معلول لها وحال فيها ان الموضوع من حيث هو موضوع محل مقوم للحال والمادة من
حيث هي مادة محل مقوم بالحال قوله بخلاف الامكان الاستعدادي فقد اختلف فيه فقيل
انه نفس التهيؤ لحصول الكمال فكان امرا اعتباريا وقيل انه كيفية رابعة من الكيفيات الاربعة
فكان موجودا في الخارج وقيل انه نفس الكيفية المزاجية اذا اعتبرت من حيث نفسها كانت
كيفية مزاجية واذا انسبت الى الصورة الانسانية مثلا كانت امكانا استعداديا وهذا
القول ظاهر البطلان لتحقق الامكان الاستعدادي فيما لا مزاج له كالبسائط فالحق احد
القولين الاولين لكن وقوع الحركة في الاستعدادي وقبوله للشدة والضعف يدل
على انه كيفية موجودة في الخارج ولا نظن انه اذا كان امرا اعتباريا يستدعي محلا

موجودا

موجودا في الخارج لان الاتصاف به خارجي والاتصاف الخارجي يستدعي وجود
الموصوف في الخارج فتامل قوله فكان دائم الوجود هذا اذا كان ازلية الامكان يستلزم
امكان الازلية قوله دائم الممكن هذا اذا لم يكن في ذلك الشرط القديم تعلق ارادته
بوجود الممكن فيما لا يزال قوله لكن ذلك المجموع اه ولان ذلك المجموع يجب ان يحدث
بجميع اجزائه في زمان حدوث المعلول فان كل حادث مع ما يتقدم عليه علة تامة
للحادث اللاحق فلو لم يكن حدوث كل واحد في زمان حدوث الاخر يلزم تخلف المعلول
عن العلة التامة ويجب ان يزول بجميع اجزائه عند زوال المعلول فان زواله يستلزم زوال
جزء من سلسلة وزوال جزء منها يستلزم زوالها بالكلية فلو زال المعلول ولم يزل
المجموع بالكلية يلزم زوال المعلول مع بقاء العلة التامة هذا وما ذكره في ابطال ذلك
المجموع يرد عليه ان ازلية الامكان لا يستلزم امكان الازلية فحدوث هذا المجموع
لا يتوقف على شرط حادث وان ذلك الحادث يكون داخلا في المجموع لو كان
الحادث المفروض اولا موقوفا عليه لكنه لا موقوف عليه بل على كل واحد منه وان ذلك
الحادث يمكن ان يكون جزءه وكونه شرطا له وسابقا عليه بالذات لا يستدعي ان يكون
خارجا عنه فالاولى جواز بطلانه على ما سيأتي من براهين ابطال التسلسل والاكتفاء
بها قوله كان تخصص اه فيه ان المخصص هو نفس مجموع الحوادث فانها علة موجبة
للحادث المفروض اولا والاثبات ان يقع هذه السلسلة المتعاقبة الرابطة بين الحادث
والقديم ينبغي ان يكون في نفسها ثابتة ومتجددة باعتبارين حتى يستند الى القديم
باعتبار الثبات ويستند اليها الحوادث باعتبار التجدد وما هو مبدأ للحوادث وكان في
نفسه ثابتا ومتجددا ليس الا الحركات الفلكية الحافظة للزمان وقد تقرر في موضعها

ارادية وضعية فكل وضع معدّ للمعلول موقوف الى الوجود فيحصل لكل وضع استعداد في مادة
الحادث ويحصل في ذلك ان ههنا ثلث حركات مستمرة تعرض كل منها اجزاء جزئية الاولى
حركة النفس الفلكية في الارادة والثانية حركة الجرم الفلكي في الوضع والثالث حركة
المادة العنصرية في الاستعداد فان اعتبرت الحركات الثلث بكليتها فالاولى سبب لوجود
الثانية والثالثة شرط لبقاء الاولى كما ان العقل المستفاد شرط لحدوث العقل والعقل
بالفعل شرط لبقاء العقل المستفاد والثانية سبب لوجود الثالثة ولبقائها من غير عكس
وان قيس اجزاء حركة الى اجزاء حركة اخرى ففي الاولى والثانية الارادة الجزئية
سبب للوضع الجزئي وهو سبب للارادة اخرى وفي الثانية والثالثة كل وضع سبب
للاستعداد من غير عكس فتجددة الارادة بتجدد الاوضاع وتجدده الاوضاع
بتجدد الارادة وتجدده الاستعدادات بتجدد الاوضاع من غير عكس فان قيس
اجزاء حركة الى اجزاء هذه الحركة فكل سابق يجب وجوده وعدمه اللاحق سبب لوجود
اللاحق ومما ينبغي ان يعلم ان العلة المعدة في الحقيقة هي الاوضاع واما
الاستعدادات فنسبة الاعداد اليها بالعرض لا بالذات والا لكون من كل استعداد
ومن معلول استعدادات غير متناهية وهذا مع انه لا يمكن فرضه يستلزم ان يحصل المعد
وربما يسئل ههنا عن سبب اختلاف الاستعدادات السابقة والقول التفصيل ان اختلاف
الاستعدادات الجزئية لاختلاف الاستعدادات السابقة واختلاف الاستعدادات
الكلية لاختلاف المواد وبهذا يظهر لك ان الاستعداد الكلي غير مجعول والاستعداد
الجزئي مجعول فتامل **قوله** وبهذه الاستدلال يعني ان هذا الاستدلال مبني على نفي
الاختيار بالمعنى الذي ذهب اليه الاشاعرة اي صحة الفعل بالنظر الى الذات الخارج

ووقوعه

وجه التامل انه يرجح اقوى الاختيار بالمعنى الذي اثبتوه ويفصل ان تعلق القديم ان كان بعض الارادة يلزم الايجاب مع الاختيار وان كان
تعلق قديم آخر وذلك التعلق بتعلق قديم آخر وهكذا الى غير النهاية يلزم الايجاب قبل الاختيار وكذلك ان كان من الايجابين منافيا
للاختيار الذي اثبتوه والذي لا ينافيه هو الايجاب بعد الاختيار وان كان العول بحدوث التعلق يحدث التعلق فيتعلق به وجوده بحدوث
تعلق آخر وهكذا الى غير النهاية كان التسلسل المعتبر فيقول زور كما ذكر في حواشي اسد انه كان حدوث هذه التعلقات على سبيل
التعاقب او على سبيل الاجتماع مع انها على التقدير التعاقب يجري فيهما التطبيق وان كانت امورا اعتبارية

ووقوعه بمجرد الارادة من غير مرجح لان المبدا اذا كان فاعلا مختارا فهذا المعنى
يصح ان يكون ارادته تعلقت في الازل بوجود الممكن فيما لا يزال من غير مرجح
فلا يلزم قدم الممكن ولا التسلسل في الحوادث واورد عليه انه يرجح يلزم تحقق الوجود
اللايزالي في الازل لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة واجيب بان المعلول
لا يتخلف عن العلة التامة اذا كان ممكنا والوجود اللايزالي في الازل محال على
فرضه فضلا عن كونه ممكنا نعم يرد عليه انه لا تخصيص بتعلق الارادة بوجود الممكن
فيما لا يزال دون الازل من مرجح لاستواء التعلقين نظرا الى الذات والارادة
فالترجيح بلا مرجح في حد الوجود يستلزم الترجيح بلا مرجح في احد التعلقين والقول ان
الارادة صفة من شانها التخصيص لا يجدي نفعا لاستواء التخصيصين بالنظر اليها
اللهم الا ان يقال تعلق الارادة لا يحتاج الى المرجح لانه قديم مستند الى الموجب فتامل
قوله ربما نقضوا عن هذا الحد المعتبر في التعارض بالذات نفي الوسط في العروض وربما
يعتبر فيه نفي الوسط في الثبوت وهذا اخص من الاول ومن هذا القبيل كون القبلية
والبعدية عارضين للزمان بالذات في المعتبر في التعارض بالعرض تحقق الوسط في
العروض وربما يعتبر فيه تحقق الوسط في الثبوت وهو مباين للاول وكون القبلية
والبعدية عارضين لغير الزمان بالعرض يحتمل الواسطتين وحاصل التقرير ان السؤال
لم يشمل طلب البرهان اللمي والدليل الاني فاتجاه هذا السؤال مطلقا في غير الزمان
وانقطاعه مطلقا في الزمان يدل على تحقق احد الواسطتين في غير الزمان
وانتفائهما معا في الزمان والتحقيق انه ان اريد بالقبلية والبعدية عدم اجتماع
القبل والبعد في الحصول الزماني فهما ليسا عارضين للزمان لانهما من اجزائه

المفروضة بمعنى ان مصداق حملها عليها انفسهما بل هما عارضان للحركة بالذات وبعيّنة
الواسطة في العروض ولغيرها بالعرض وبالواسطة في العروض فانّ حصول غيرها
ليس حصولا زمانيا قال الشيخ في الشفاء معنى قولنا الجسم في الزمان انه في الحركة والحركة
في الزمان واما غير المتغير اعنى ما يكون قار الذات فانما ينسب الى الزمان بالحصول
لا بالحصول فيه اذ ليس له جزء يطابق المتقدم وجزء يطابق المتأخر منه وان اريد
بالقبلية والبعدية عدم اجتماع القبل والبعد في الحصول الواقع فهما لا يعرضان
الا للعدم الحادث ووجوده بحسب الواقع اذ من الحوادث في ذلك الحصول السابق عدم
ولا تاخر فتامل لعله يحتاج الى لطف القريحة **قوله** والتقدم اه لا يخفى ان كون التقدم
عين الوجود والعدم مما لا يحتاج الى البيان سيما اذا كان وجوديا ولكن اه يعترض
هذا الوجه بانه لابد ههنا من المتقدم بالذات في الواقع وهو ليس وجود الحادث وعدمه
لان وجوده متاخر عن عدمه والعدم قبل الوجود مماثل للعدم بعده فاذا هو امر آخر
وهو الزمان **قوله** فلا يقتضي اه فلا يثبت المدعى وهو كون الحادث مسبوقا بالمدة
الموجودة في الخارج اذ لا خلاف في انه مسبوق بمطلق المدة فان المتكلمين ذهبوا
الى ان الزمان امتداد موهوم غير متناه وان العالم مخلوق في جزء منه كما ان
المكان اي الخلاء عندهم امر وهمي غير متناه والعالم موجود في بعضه فكونه مسبوقا بـ
المدة مطلقا كانه معتبر في مفهوم الحادث لكن لا يخفى ان المراد بالوجود الخارجي
ههنا الوجود في نفس الامر مطلقا فان كثيرا ما يطلق الخارج عليها فالمدعى ههنا
كون الحادث مسبوقا بالمدة الموجودة في نفس الامر مطلقا سواء كانت نفسها موجودة
في الخارج او منشأ انتزاعها اي رسمها الذي هو الآن السيال ولا شك ان الدليل

المذكور

المذكور يدل عليه فان التقدم من الاوصاف الموجودة في نفس الامر فيكون موصوفه
موجودا فيها بالضرورة فالاولى في الجواب ان يقال ان اريد بالعدم عدم الاجتماع
في الحصول الزماني فهو مختص بالحوادث الزمانية من حيث انها زمانية ولا يشمل الحوادث
مطلقا وان اريد به عدم الاجتماع في الحصول الواقعي فهو عارض لعدم الحادث
فقط كما مرت الاشارة اليه فالمقدمة القائلة بان المعروض بالذات للتقدم هو
الزمان ممنوع وكذا ما ذكره من تماثل العدمين ولو سلم فلكل منهما خصوصية وقد ذهب
كثير من المحققين الى ان العدم اللاحق عبارة عن المغيوبية الزمانية وليس عدما حقيقة
فدبر لعله يحتاج الى الفطرة القويمة **قوله** لكن لا يلزم اه نعم يعلم ان الاتصاف بالقبلية
والبعدية بحسب نفس الامر فيكون ما هو متصف بهما موجودا فيها ضرورة ان ثبوت الشيء
للشيء في ظرف يستلزم ثبوت المثبت له في ذلك الظرف فيلزم منه وجود الزمان في نفس الامر
وهو المقصود ههنا كما عرفت **قوله** ولا يستحيل في عروض احد المتقابلين والعقل مقابل
وحدة العشرة الواحدة كثرة العشرات الكثيرة لا الكثرة التي هي نفس العشرة فلا يلزم
اجتماع المتقابلين والتفصيل ان في العشرة الواحدة ثلث وحدة كل منها لا تجتمع
مع مقابله في محل واحد الاولى الوحدة التي هي جزء العشرة ويقابلها طبيعة الكثرة
من حيث هي الثانية الوحدة التي هي كالجزء الصوري للعشرة ويقابلها الكثرة
التي هي نفس العشرة والثالثة الوحدة التي هي عارضة للعشرة الواحدة ويقابلها
الكثرة التي هي العشرات الكثيرة وهكذا في معروض العشرة ثلث وحدات
لكن الثانية والثالثة فيه بالعرض لا بالذات فليتامل جدا **قوله** قلت المراد اه
يرد عليه على الاول ان الكلام في العشرة من حيث انها عشرة ولا شك انها كثيرة

من حيث هي ولا يمكن ان يلاحظها بدون الكثرة وعلى الثاني فان حيثيتي الاجمال
والتفصيل يرجعان الى حيثيتي الوحدة والكثرة فلا يمكن ان يكون ذات الكثرة بهاتين
الحيثيتين معروضة لهما وعلى الثالث ان المساوقة بين الوجود والوحدة هي بحسب الاتصاف
بالذات لا بالعرض فلا يكون بين الوجود والكثرة مساوقة فان كل موجود لا يجب
كثرة بالعرض كالكثرة بالموضوع والمحمول فالاولى ان يتم الكلام في عروض الواحد
وعروض الوجود للكثير عروض كثير كعروض الوحدة له فان كلا منهما يعرضه بعروض كثير
ضرورة ان العارض الواحد لا يمكن ان يعرض للكثير المحض بعروض واحد فالوجود
والوحدة يعرضان للكثرة لا من حيث انها كثرة محضة بل من حيث انها واحدة بنوع
قوله وبطلانه ظاهر بان الوحدة الشخصية هي عدم الانقسام الى الجزئيات والكثرة الشخصية التي
يقابلها فلا يتصور زوال الوحدة الشخصية مع بقاء الوجود الشخصي والا لزم صيرورة الجزئي
كليا على تقدير حدوث الكثرة الشخصية وصيرورة الجزئي جزئيا آخر على تقدير حدوث فرد
آخر من الوحدة الشخصية نعم يتصور زوال الوحدة الاتصالية التي هي عدم الانقسام
الى الاجزاء مع بقاء الوجود الشخصي لكن المقصود ان المغايرة بين الوحدة الشخصية والوجود
الشخصي والحق انه ان اريد المغايرة بحسب المفهوم فهي بديهية اولية لا يحتاج الى البيان
او التنبيه وان اريد ان ههنا حيثيتين احديهما مبدء للآثار والاخرى منشأ لعدم
الانقسام فاثباته اصعب من خرط القتاد قال المعلم الثاني في تعليقاته هوية الشيء
وعينيته ووحدته وتشخصه وخصوصيته ووجوده المنفرد له كلها واحد قوله اي جزئه
لمحصل المقام ان الخلاف بين المشائين والاشراقيين هو في ان زوال الوحدة
الاتصالية هل يستلزم زوال الوحدة الشخصية والوجود الشخصي ام لا مع اتفاقهما

على ان

على ان الجسم بالتفريق يرتفع وحدته الاتصالية ولا يرتفع نفسه بالكلية بحيث لا
يبقى عنه شيء فمذهب الى الاستلزام لم يثبتها اذ على هذا التقدير لا يلزم ذلك نحن
نقول قوام الجسم في حالتي الاتصال والانفصال ليس على نحو واحد فان الاجزاء
المقدارية حال الانفصال موجودات متعددة بوجودات متعددة وحال الاتصال
موجود بوجود واحد والا كان في الجسم انقسامات غير متناهية بالفعل ومن البين
ان اختلاف التقوم يستدعي اختلاف الحقيقة والوجود كيف والاتحاد بين ذات
واحدة وذوات متعددة وبين وجود واحد ووجودات كثيرة مما لا يتصور قوله
وبهذا الدليل قد عرفت انه لا يدل على ذلك قوله وبطلانه ظاهر ان الكلام في الوحدة
الشخصية وهذا لا يجري فيها فان الامور الكلية لا تتصف بها قوله فالكثيرة في
قلت الوجود لا يصدق على الكثير من حيث هو كثير الا بالتصدق الكثير ضرورة انه
موجودات كثيرة بوجودات كثيرة ولا شك ان الوحدة ايضا يصدق عليه كذلك
قلت المقصود ان حيثية الكثرة ينافي حيثية الوحدة ولا ينافي حيثية الوجود فالوجود
يغاير الوجود فانه لا يجوز ان يكون حيثية واحدة متنافية وغير متنافية لحيثية
اخرى باعتبارين مختلفين والا لا يكون حيثية واحدة قوله لا يخلو فيه نظر
اذ قد مر ان الوحدة عارض لذات الكثير مع ملاحظة الكثرة فاذا اخذت الذات
مع الوحدة لا يكون آبية عن الكثرة كما انها اذا اخذت مع الكثرة لا يكون آبية
عن الوحدة ويمكن الاعتذار عنه بان المقصود فيما مر الوحدة بالنظر الى الماهية الكثيرة
والمقصود ههنا الوحدة والكثرة بالنظر الى الماهية من حيث هي واما الجواب بان
المقصود ههنا المنافاة بين الوحدة والكثرة بمعنى ان جهة عروض احديهما غير جهة

بعينها جهة عروض لآخر بان يكون ما هو قيد العروض في احدهما هو بعينه قيد العروض
في الآخر وهذا لا ينافي ان يكون كل منهما قيد المعروض الآخر تعسّف لان المهية
من حيث هي تقبل كلا من الوحدة والكثرة مع قطع النظر عن امر آخر على ما مر
في بحث الوجود مع انه يستلزم جواز ترتب الوحدات والكثرات الى غير النهاية والحق
ان عروض الوحدة لذات الكثير مع ملاحظة الكثرة يرجع الى عروضها لنفس الكثرة
قوله فانه اذا جمع الخ اعلم ان في حال الجمع وجودا واحدا وفي حال [illegible]
وجودات كثيرة والتغاير بين الواحد والوجودات الكثيرة بيّن لا سترة فيه قوله
لانهما الخ ان اراد مفهوم الوحدة والكثرة فالامر كذلك وان اراد مبدأيهما ففيه
نظر قوله فان النفس الخ اورد عليه انه يرتسم في النفس كليات كثيرة وفي الخيال جزئيات
كل منها واحدة فالكليات المرتسمة في النفس والجزئيات المرتسمة في الخيال من حيث
الوحدة والكثرة سيّان فلا وجه لتخصيص الوحدة بالعروض لما ارتسم في النفس والكثرة
بالعروض لما ارتسم في الخيال وانه يلزم من ذلك ان لا تكون الكثرة مدركة للعقل والوحدة
مدركة للخيال مع ان عرفية الوحدة عند العقل والكثرة عند الخيال يستدعي ان يكون
كل منهما مدركا لكل منهما وايضا يرد عليه ان ارتسام الكليات في العقل والجزئيات في الخيال
لا يستلزم اعرفية الوحدة عند العقل والكثرة عند الخيال فان ادراك المعروض
لا يستلزم ادراك العارض وتحقيق المقام ان الصور الكلية ترتسم في النفس من حيث
انها واحدة غير منقسمة والصور الجزئيات ترتسم في الآلات من حيث انها كثيرة
ومنقسمة كما يشهد به الوجدان السليم كيف ولو لم يكن كذلك لزم انقسام النفس وعدم
انقسام الآلات الا ترى انه لا يمكن تخيل الاطراف كالسطح والخط والنقطة

الا مع

الا مع معروضها ولو جعلناها مادية فان النفس بذاتها لا يدرك شيئا الا مع
الوحدة وان كان ذلك الشيء كثيرة كلية وبآلتها لا يدرك شيئا الا مع الكثرة
وان كان الشيء واحدة جزئية ولا شك ان مراتب الظهور تختلف باختلاف تكرر ذلك
الادراك والانتزاع وبتكررهما تحصل كثرة ادراك المنتزع عنه فاذا اعتبرت
النفس بذاتها كانت الوحدة اعرف من الكثرة واذا اعتبرت مع الآلة كان
الامر بالعكس والسر فيه ان كنه البسائط العقلية والخيالية من الانتزاعات هو بعينه
ما حصل منها في العقل والخيال كما ان كنه البسائط المحسوسة من الموجودات هو بعينه ما
حصل منها في الحس وبهذا ظهر ان الوحدة المطلقة والكثرة الجزئية متساويان في
المعرفة ولا يمكن تعريف احدهما بالآخر الا على سبيل التنبيه وان الوحدة المطلقة اعرف
من الكثرة المطلقة فيمكن تعريفها بها تعريفا حقيقيا قال الشيخ في الهيات الشفا
يشبه ان يكون الوحدة والكثرة من الامور التي نتصورها بدءا لكن الكثرة نتخيلها
اولا والوحدة نعقلها من غير مبدأ لتصورها عقلي بل ان كان ولا بد فخيالي ثم يكون
تعريفنا للكثرة بالوحدة تعريفا عقليا وهناك نأخذ الوحدة متصورة بذاتها ومن
اوائل التصور ويكون تعريف الوحدة بالكثرة تنبيها يستعمل فيه المذهب الخيالي ليومئ
الى معقول عندنا لا نتصوره حاضرا في الذهن قوله فاثبته الحكماء الخ كانهم ارادوا
بوجودهما في الخارج وجودهما في نفس الامر اذ كثيرا ما يطلق الخارج عليها كما مر
او ارادوا بهما مبدأيهما وقد نقل انا قد تحصل عن فيثاغورس واتباعه ان
الوحدة تنقسم الى وحدة بالذات غير مستفادة من الغير وهي التي لا تقابلها
الكثرة وهو المبدأ الاول والى وحدة مستفادة من الغير وهي مبدأ الكثرة

وليست بداخلة فيهما بل يقابلهما الكثرة ثم تتألف منها الاعداد وهي مبادي
الموجودات انما اختلف الموجودات في طبايعها لاختلاف الاعداد بحسب خواصها قوله فلا مسامحة
لا حاجة الى ذلك فان الوصف العيني يستدعي وحدة الموضوع كما يستدعي وجوده على
ما يشهد به الفطرة السليمة قوله ومعنى ذلك اه فيه اشارة الى وجه آخر لعدم التقابل الذاتي
بين الوحدة والكثرة وهو انه يجب في التقابل ان يمكن فرض تحقق كل من المتقابلين
في موضوع واحد وان امتنع المعروض في نفسه وهذا مستحيل فرض ثبوت الكثرة للواحد
مثلا فانه مستلزم فرض الجزء كلا فان قلت موضوع الوحدة والكثرة الماهية من حيث
هي ولا شك انه يمكن فرض ثبوت كل من الوحدة والكثرة لها قلت المعتبر في امكان فرض
تعاقب المتقابلين على الموضوع امكان الفرض في مرتبة تحصل الموضوع ولا شك انه
غير ممكن ولك ان تقول التقابل بالذات بين بعض الوحدة والكثرة التي هي مبدأهما اما الاول فلان
الكثرة عبارة عن الوحدات المحضة ولا تقابل بين وحدة ووحدة فكذا بين الوحدات المحضة
والوحدة واما الثاني فلانه لو كان بين مبدأيهما تقابل لما يترتب على احدهما ما يترتب على
الآخر لكن يترتب على مبدأ الكثرة ما يترتب على مبدأ الوحدة فان الوحدة معتبرة في
الكثرة قوله وجوابه اه زاد ذلك لاجل نفي التضاد ولا حاجة اليه لان الضدين متشاركين
بحسب الطبيعة من حيث هي واذا كانت طبيعة الكثرة محتاجة الى طبيعة الوحدة لم يكن بينهما
منافاة كذلك مع ان عدم اعتبار التقدم في التضاد المطلق لا ينافي تحققه على سبيل
الوجوب في التضاد المخصوص ويمكن ان يجعل ذلك دليلا على نفي تقابل العدم والملكة وتقابل
السلب والايجاب ايضا قوله لان احدهما اه والا يلزم تركب العدم من الوجود او تركب الوجود
من العدم قوله لان احد الضدين اه يمكن التنبيه عليه بان الواحد من الجزء والكل اذا اعتبر

جميع

جميع الاجزاء او بعضها وعلى الاول يلزم التضاد بين الشيء ونفسه وعلى الثاني يكون
التضاد في بعضه بين الاجزاء قوله واما دلالته اه وذلك لان معية المتضايفين
معتبر في التضايف وهو لا ينافي التقويم الا لاستلزامه التقويم قوله بل بينهما تقابل
التقابل بالعرض بين الوحدة والكثرة ليس من حيث ان الكثرة كثيرة بل من حيث
ان لها وحدة ما فانها من حيث هي وحدات محضة وليس لها ثبوت وحقيقة غير ثبوت
الوحدات وحقائقها فلا يمكن ان يعرض لها من حيث هي الاضافة الواحدة كالمكيلية
كالمكيلية والكيلية ضرورة ان العارض الواحد من حيث عروضه وحدته يستدعي ان يكون
للمعروض نحو من الثبوت والوحدة وان المكيلية والكيلية تقتضيان ان يكون المكيل
والمكيل حصة وحدانية ثم المكيالية والمكيلية والجزئية والكلية هي اولا وبالذات للوحدة
والكثرة ثانيا وبالعرض للواحد والكثير ومن الظن ان الاعم عرضي اولى
للكم الا ترى انه لو عريت الماهية عن الوحدة والكثرة لم يبق الا نفسها من حيث هي قال
الشيخ في الشفاء الاشياء تعرض لها بسبب الوحدة التي توجد بها ان يكون مكيال واحد كل
شيء ومكياله من جنسه فالواحد في الاطوال طول وفي العروض عرض وفي المجسمات
مجسم وفي الازمنة زمان وفي الحركات حركة وفي الاوزان وزن وفي الالفاظ
لفظ وفي الحروف حرف قوله ولا يذهب عليك ان المقصود تعريف الوحدة والكثرة
المحضتين ويراد بالامور المشتركة في الحقيقة اعم من ان يكون مشتركة في الحقيقة
من حيث هي كافراد الانسان او من حيث انها اقسام الحيوان كالانسان والفرس والحمار
نعم الاولى ان يقال الوحدة كون الشيء بحيث لا ينقسم والكثرة كونه بحيث ينقسم حتى يتناول
جميع انواع الوحدة والكثرة قوله الا ان يجعل اه الظاهر انه بالتعين الحاصل من ...

ههنا منقسم بالذات ومنقسم بالعرض وغير منقسم بالذات وغير منقسم بالعرض فالمنقسم بالذات هو المنقسم من حيث هو منقسم بالعرض
وهو العدد وذو الكثرة والمنقسم بالعرض هو معدود وذو الكثير وغير منقسم بالذات وبالعرض هو الوحدة والواحد فالوحدة
والكثرة المصدريتان منتزعتان عما هو منقسم بالعرض وغير منقسم بالعرض ومنشأ انتزاعهما هو المنقسم بالذات وغير المنقسم بالذات [illegible]

للوحدة والكثرة ومنشأ انتزاعهما اذ ليس في الخارج الا الشيء الغير المنقسم والشيء
المنقسم ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع من الشيء الغير المنقسم الوحدة المصدرية ويعبر عنها
بكونه غير منقسم ويصف بها ذلك الشيء فقط وينتزع من الشيء المنقسم الكثرة المصدرية ويعبر
عنها بكونه منقسما ويصف تارة بها ذلك الشيء وتارة اجزائه او جزئياته فتوقف قوله
وقد نقل عنه اه هذا انما يتم لو كانت للوحدة والكثرة افراد متخالفة بالماهية وقد عرفت انهما
مصدريان انتزاعيان فكانت افرادهما حصصا قوله لانا نقول اه كأنه اراد ان بطلان
الوحدات بطلانات بناء على ان رفع المتعدد متعدد ولما كانت الكثرة محض الوحدات الحصص
من غير اعتبار الجزء الصوري كان بطلانه نفس بطلاناتها وتحقيقه بان التقابل بين
الوحدة والكثرة انما هو باعتبار اخذ الكثرة حقيقة واحدة على ما مر مع ان المراد
من الوحدات المقومة للكثرة كل وحدة وحدة فانه مقوم للكثرة دونها ولا شك ان
بطلانها مغاير لبطلاناتها ضرورة استلزام تغاير الملكات تغاير اعدامها وقد نبه
الشيخ في الهيات الشفاء على ذلك حيث قال الوحدة اذا ابطلت الكثرة فليس بالقصد
الاول يبطلها بل انما يبطل آحاد الوحدات التي للكثرة فيلزم ان لا يكون الكثرة
عين الوحدة فاذن الوحدة انما يبطل آحاد الوحدة على انها ليست يبطل الوحدة
كما تبطل الحرارة البرودة فان الوحدة لا تضاد الوحدة بل على ان تلك الوحدة
تعرض لها سبب يبطل بان يحدث هذه الوحدة وذلك بطلان السطوح قوله بقي ههنا
بحث اه اعلم ان موضوع الوحدة والكثرة حقيقة الجسمية من حيث هي لا الجسم الواحد
والاجسام الكثيرة لان موضوعهما يجب ان يكون في نفسه لا واحدا ولا كثيرا
والا يلزم تقدم الشيء على نفسه فالاولى ان يقال ان موضوع الضدين يكون

باقيا

باقيا عند حدوث احدهما وزوال الآخر وموضوع الوحدة والكثرة ليس
كذلك فان هوية الجسم ينعدم عند حدوث احدهما وزوال الآخر وانعدام
الهوية هو بعينه انعدام الحقيقة من حيث هي وان موضوع الضدين يكون واحدا
بالشخص وموضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك فان موضوعهما حقيقة الجسمية من
حيث هي وهذا معنى ما قال الشيخ في الشفاء ان شرط المتضادين ان يكون
بالعدد للاثنين منهما موضوع واحد وليس يبطل الوحدة بعينها والكثرة بعينها
موضوع واحد بالعدد بل موضوع واحد بالنوع وكيف يكون موضوع
الوحدة والكثرة واحدا بالعدد ولا يبقى موضوع الوحدة الا تقابليه والكثرة
التي تقابلها هو الهيولى لا حقيقة الجسمية من حيث هي لانا نقول لا تقوم صفة الشيء
فالهيولى بما هو مغاير لذلك الشيء في الحقيقة ليست موضوعة لوحدة الجسم وكثرته بل هي
بالذات موضوعة لوحدة مبهمة شبيهة لوحدة الكليات وبالعرض للوحدة
الاتصالية والكثرة التي تقابلها قوله ملتئمة من الوحدات اه الكثرة من حيث
انها كثرة ليست ملتئمة من الوحدات وليست نفس العدد بل هي وحدات محفوفة من غير
عروض وحدة لها والعدد وحدات باعتبار عروضها لها والتفصيل على ما يظهر من الشفاء
الصادق ان الكثرة قد تؤخذ من حيث هي من غير اعتبار وحدة معها وقد تؤخذ
معها وحدة ما وح اما لا يعتبر عدة وحدات او يعتبر في الكثرة باعتبار الثاني
هي العدد وله انواع مختلفة وبالاعتبار الثالث حقيقة نوعية ولها افراد وحصص
بالاول ليست حصصا مختلفة غير حقائق الوحدات والتقابل بالعرض انما هو بين الوحدة
والكثرة بالاعتبار الثاني والثالث لكن بالاعتبار الاول فليس بينهما تقابل الا بالذات

فالكثرة لها اعتبارات ... الكثرة من حيث هي ... الوحدة ... باعتبار عدمها
... الى الوحدة والعدد ... باعتبار ... الكثرة ...
... اي الكثرة باعتبار ... او باعتبار عدمها
... بعين العدد او باعتبار ...

ولا بالعرض فتامل ولا تغفل قوله لكنهما متمايزة اه اشار الى ان الوحدات
من حيث انها عدة مخصوصة بمنزلة الجزء الصوري للعدد مع قطع النظر عن ذلك
بمنزلة الجزء المادي له وليس فيه سوى الوحدات جزء آخر حتى يكون ذلك الجزء
جزءا صوريا والوحدات اجزاء مادية فان حصصه يتقوم بمجرد العدة المخصوصة
فلو كان له جزء آخر لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له ويؤيد ذلك ما ذكره
في رسم الكم المنفصل فانه تحصيل بمجرد الوحدات وبهذا ظهر انه لا حاجة ههنا
الى حديث اختلاف اللوازم مع انه لا يدل على اختلاف الاعداد المشتركة فيها
فان قيل العدد ليس مجرد الوحدات لان العدد محمول على المعدود مواطاة والوحدات
محمولة عليه اشتقاقا قلت العدد آحاد الوحدات بعينها والآحاد محمولة على
المعدود مواطاة فان قلت الوحدة المطلقة من حيث هي جزء للعدد وهي لا يمكن
ان تتعدد اذ لا يتصور التعدد في الماهية المطلقة قلت الماهية المطلقة قد يلاحظ من حيث
هي بان يلاحظ اصل الماهية مع قطع النظر عن الغير وقد يلاحظ من حيث انها مطلقة
بان يلاحظ معها الاطلاق والوحدة من حيث هي جزء العدد على الوجه الاول وما
يمتنع تعدده على الوجه الثاني فتامل قوله لا الاعداد اه قال بعض المحققين هذا الحكم
مع القول باشتمال العدد على الجزء الصوري ظاهر لاشتراك فيه واما مع نفي الجزء الصوري
عنه فلان العدد محض الوحدات بلا انضمام امر فدخول الوحدات فيه هو
بعينه دخول الاعداد فيه وانت تعلم بان العدد على تقدير عدم اشتماله على
الجزء الصوري وحدات من حيث انها مقارنة للهيئة الوحدانية لا الوحدات
المحضة كما يشهد به البداهة كيف والعدد حقيقة محصلة ولها لوازم محضة

ومحض

تفصيل المقام

ومحض الوحدات ليس كذلك وتفصيل المقام ان ههنا وحدات من حيث انها
مشتملة على الهيئة الصورية ووحدات من حيث انها معروضة لها ووحدات
محضة من حيث غير ان يكون هذه الهيئة داخلة فيها او عارضة لها وكل
وحدة وحدة فالوحدات على الوجه الاول عدد على تقدير اشتماله على الجزء
الصوري والوحدات على الوجه الثاني عدد على تقدير عدم اشتماله عليه والوحدات
على الوجه الثالث كثرة محضة وليست بعدد على كلا التقديرين وكل وحدة
وحدة وحدة محضة وليس كثرة ولا عددا ولا شك ان دخول الوحدات المحضة
ودخولها في العدد لا يستلزم دخول الوحدات المجتمعة فيه كما يشهد به الضرورة
كيف ويلزم ح دخول كل وحدة فيه مرتين مرة على الانفراد ومرة في ضمن المجموع
وتركب الثلثة مثلا من الاجزاء الغير المتناهية اذ على ذلك التقدير يكون المجموعات
الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلثة جزء وكذا المجموعات الثلث الآخر الحاصلة من
هذه المجموعات وهكذا فان اعتبار التحصيل وليس العدد كثرة لا يجتمع فيه وحدة او
جملة لا وحدة لها حتى يقال انه مجموع آحاد فانه من حيث هو مجموع هو واحد
وله من الخواص ما ليس لغيره ولا يتوهم ان الثلثة الوحدانية لا يمكن ان يعرض
الكثرة المحضة ضرورة استلزام تعدد المعروض تعدد العارض لان عروض هذه
الهيئة لها عروض انتزاعي فليس في نفس الامر الا كثرة وحدانية ثم العقل
من التحليل ينتزع عنها هذه الهيئة على قياس ساير العوارض الانتزاعية وبهذا التحقيق
يظهر ان ما قال هذا المحقق في اثبات ان كل عدد متناه مترتب لان مجموع الامور
الغير المتناهية يتوقف على نفسه اذا اسقط عنه واحد ثم هذا المجموع يتوقف

على انه اذا اسقط عنه واحد آخر وهكذا الى ان يتم لان المعدود لا يتصف بالعشرة الا
بواسطة العدد وقد عرفت انه ليس بجزء على كلا التقديرين فالاولى ان يقال ان
المنطق وغيره من الادلة تجري في اللوازم والملزومات كما تجري في العلل والمعلولات
ولا شك ان العدد الذي هو الفوق مستلزم للعدد الذي هو تحته فالمجموع
الاول يستلزم الثاني وهو يستلزم الثالث وهو يستلزم الرابع وهكذا او كذا الى
الدليل الذي ذكره بعض الفضلاء على اشتمال العدد على الجزء الصوري بانه لو
لم يكن له جزء صوري يصدق عليه الوحدة اذ كل كلي يصدق على كثيرين من افراده
كما يصدق على واحد منها وما يصدق عليه الوحدة لا يصدق عليه العدد اذ الوحدة
ليست من المقولات والا لما يصدق عليه المقولة على ما صرح به الشيخ وغيره وذلك لان
الكثير الذي يصدق عليه الكلي هو الآحاد المحضة لا ما هو مركب منها وكذا الى
ما ذهب اليه بعض المتأخرين من ان عدم المعلول لا يتوقف الا على عدم العلة التامة
واما عدم احد الاجزاء بعينه او لا بعينه فهو من لوازم الموقوف عليه وذلك لان العلة
التامة هي مجموع العلل الناقصة بمعنى آحادها لا بمعنى المركب منها المغاير لها الا
يكون من جملة العلل الناقصة ويكون للمعلول عليها توقف آخر وراء التوقف على
الآحاد وذلك ظاهر البطلان فعدم العلة التامة ليس الا عدمات العلل الناقصة
كما ان وجودها ليس الا وجوداتها فلو توقف عدم المعلول على عدم العلة التامة دون
عدم واحد منها لزم ان لا يعدم المعلول الا عند عدمها تماما فتأمل قوله لزم الترجيح
بلا مرجح لا يخفى ان تقوم حقيقة الشيء بامر دون امر لا يحتاج الى المرجح ضرورة ان الجعل لا
يتخلل بين الذات والذاتي كيف والنسبة بينهما نسبة الضرورة ثم الظاهر ان معنى

هذا الشيء

تحصيل الدليل

هذا الشيء ايضا يلزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له فانه اذا جاز تقوم العشرة ببعض
دون بعض كان كل منها مستغنيا عنه وفي الحواشي ايضا يلزم تكثر حقيقة الشيء من حيث
هي ولكن المراد بالاولوية تركب العدد من بعض الاعداد دون بعض لا اولويته
عند العقل ولزوم الترجيح بلا مرجح والاستغناء عن الذاتي لزومهما كذلك وتلخيص الدليل
انه على تقدير تركب العدد من الاعداد يلزم ان يكون النسبة بين الذاتي نسبة
بالامكان لا بالضرورة ولكن ان يقول الاختلاف في نحو تركب الاعداد كما يشهد به
الفهم السليم وعلى تقدير تركب العدد من الاعداد يلزم تركب الاثنين من الوحدتين
وتركب الثلثة من الوحدة والاثنين وتركب ما فوقهما من العددين او الاعداد
ذاتيا فعلى هذا التقدير يلزم ان يترتب على العشرة لوازم الاعداد التي تحتها فان
لازم الجزء لازم للكل والحق ان المدعى بديهي الا ترى ان الاربعة ليست اربعة
الا بان اجزاءها الاولية اربعة فافهم قوله يعنى لقائل ان يقول امكان التركب
من بعض الاعداد مسلم عند العقل امكان التركب من بعض آخر مشكل فيلزم
الترجيح بلا مرجح على تقدير وقوع التركب من بعض دون بعض واما امكان التركب من
الوحدات فمسلم عند العقل امكان التركب من الاعداد حتى يلزم الترجيح بلا مرجح
على تقدير وقوع التركب من الوحدات قوله لا تقدير ترجيحا لان الاعداد ليست محض
الوحدات قوله وهذا ابا المعه اه لانه لا يظهر كون الوحدات كافية في حصول العدد الا
بان يتصور حقيقتها مع الغفلة عن الاعداد قوله او يعلم بعضهم منه ان الانقسام
الى الجزئيات وحدة لا بالمحض ولا يخفى انه معنى الكثرة بالمحض لا معنى الوحدة لا بالمحض
والحق ان الوحدة لا بالمحض وحدة مبهمة ثابتة للماهية من حيث هي والكثرة بالمحض

كثرة معينة ثابتة لها من حيث الكلية والوحدة بالتشخص وحدة معينة ثابتة لها من
حيث التشخص فالوحدة لا بالتشخص هي عدم الانقسام في مرتبة الماهية من حيث هي والكثرة
بالتشخص هي الانقسام في مرتبة الاطلاق والوحدة بالتشخص هي عدم الانقسام في مرتبة التشخص
وسيأتي لذلك مزيد تحقيق **قوله** كثرة له جهة اه اى هو كثير من حيث الانطباق على الافراد
وواحد من حيث هو هو بناء على التقدير عدم اخذه مع الوحدة والكثرة اما على التقدير اخذه
معهما فالواحد لا بالتشخص كثير بالعرض لا بالذات وكذا الكثير واحد لا بالتشخص بالعرض
لا بالذات كما سيطلع عليه **قوله** وان لم يكن اه اى ان لم يكن مفهوم سوى مفهوم عدم
الانقسام حصة والا فالتغاير بين العارض والمعروض ولو بالاعتبار ضروري **قوله**
فالوحدة المحصلة اى المتحققة فان الوحدة مطلقا ليس لها مفهوم سوى عدم الانقسام
والوحدة المطلقة ليست واحدة بالتشخص **قوله** فاما ان يعلم بهذا نوهم ان الانقسام الى الاجزاء
المقدارية المتشابهة وحدة بالاتصال والانقسام الى الاجزاء المقدارية المحللة وحدة
بالاجتماع والحق ان الوحدة بالاتصال هي عدم الانقسام الى الاجزاء المقدارية المتشابهة
التي هي ليست موجودة بالفعل والكثرة التي تقابلها هي الانقسام الى هذه الاجزاء والوحدة
بالاجتماع هي عدم الانقسام الى الاجزاء التي هي موجودة بالفعل سواء كانت مقدارية
مختلفة كالعناصر في المواليد او مقدارية متشابهة كالاجسام المتجانسة المنفصلة الطبيعية
او غير مقدارية كالهيولى والصورة والكثرة التي تقابلها هي الانقسام الى هذه
الاجزاء وقال السيد في الشفاء الوحدة الاتصالية لا كثرة فيها بالفعل فتنعتها
وحدة لا يزيل عنها الكثرة وصرح بان الواحد من حيث هو واحد الجسم مما ينبغي
ان يعلم ان الوحدة الاتصالية والاجتماعية يجتمعان في محل واحد كالجسم البسيط

فانه

فهو بالنظر الى الاول ينقسم الى اجزاء غير متناهية كل منها جسم وعظم [illegible]

فانه بالنظر الى الاجزاء المقدارية التحليلية واحد بالاتصال وبالنظر الى الهيولى
والصورة واحد بالاجتماع وكالجسم العظيم فانه بالنظر الى الاجزاء الجسمية
والعظمية واحد بالاتصال وبالنظر الى الاجزاء العنصرية واحد
بالاجتماع **قوله** واما ما اه الاولى ان يقتصر الجزء لا يتولون بالمقدار في الجسم البسيط
عندهم يقبل القسمة لذاته والنظر ان الشيء ههنا ليس في محله فان الكلام في الواحد
بالاتصال الحقيقي **قوله** بل القول اه لعل وجه الاضراب ان الجسم البسيط العام عن القسم
الهيولى والصورة والتحقيق ان المقسم بالانقسام الفكي والوهمي فوزانه ينبغي عدم البسط
في الثبوت والعروض هو المقدار وغيره سواء كان جسما او جزئه او عرضا حالا في الجسم
هو السطح في العروض فالسطح والخط ونحوه اذ قلت جزء من جسم فمعناه جزء من مقدار
الجسم فان الجسم بما هو جسم ليس جزءا او كلا **قوله** فان تلك الاجزاء اى مثله لو جسم
بعبارة المتن فان الصورة الجسمية متعددة بتعدد الاجسام فيتعدد بها المادة بالضرورة
ولو بالعرض **قوله** بين المقدارية هذا ان المعنيان للاتصال الاول في باب الكلام والثاني
المتقيد وذلك لان الاتصال يطلق على معنيين احدهما اضافي لا يعقل الا بين الشيئين
متصل ومتصل به وهو بمعنيين كون المقدار يتحد النهاية بمقدار آخر وكون الجسم بحيث
يتحرك بحركة جسم آخر وثانيهما حقيقي لوصف الشيء بحسب نفسه لا بالقياس الى الغير وهو
ايضا بمعنيين الاول نفس متصلية الشيء اى كونه بذاته متصلا وممتدا واحدا
في الجهات الثلث فيكون بحسب متصلا والاتصال باعتبارين والمتصل بهذا المعنى
هو الصورة الجسمية والثاني كون الشيء في ذاته بحيث يصح تحليله الى اجزاء يتهيأ مشاركة
في الحدود والمتصل بهذا المعنى فصل الكم ولازم للمتصل بالمعنى الاول والثاني

واما الواحد بالاتصال المعنيين الآخرين مخارج عما نحن فيه ودخل في الواحد لا بالشخص من قبيل الواحد بالمحمول الا ان يعض انواع
الثاني منهما شبيه بالواحد بالاجتماع لاجتماع اجزائه المختلفة ۲۲ سنه عفى عنه

المراد بالواحد بالاتصال القسيم الواحد بالاجتماع والمعنى الظاهر المعنيين
لا المعنى الآخر في بعينه **قوله** واما الواحد لا بالشخص وتحقيقه ان للمهية من حيث هي
وحدة مبهمة بها تحد الجزئيات اتحادا بالذات اذا كانت المهية ذاتية للجزئيات واتحادا
بالعرض اذا كانت عرضية لها وهذه الوحدة في الذاتيات والعرضيات بالذات والعرض
وبالعرض لذاتية ولذي عرض لانها لا تنسب حقيقة الا الى ما فيه ارسال واطلاق
فان الطبيعة والوحدة في طرف الخلط خارجا كان او ذهنيا موجود واحد ثم في طرف
التعرية اذا نسب ذلك الوجود والوحدة الى الطبيعة كان الوجود وجودا مبهما والوحدة
وحدة مبهمة واذا نسب الى الفرد كان الوجود وجودا شخصيا والوحدة وحدة
شخصية بالذات للذاتية وبالعرض لذي الذاتية بحسب الذهن فقط وفي العرضيات
بالذات للعرض وبالعرض لذي العرض بحسب الخارج والذهن معا فان قلت لك
جهة الوحدة مما لا يتصور فيه الوحدة المبهمة كما قال الطبيب وابن عبد الله قلت
للجزئي وحدة مبهمة نظرا الى محمولاته مع ان جهة الوحدة في هذه الصورة
ترجع الى محموليتها على جهة الكثرة ثم ههنا وحدة اخرى ربما يتوهم انها من هذا
القبيل وهي ما لا تكون جهة الوحدة محمولة مواطاة كالوحدة في الجزء الخارجي
والوحدة في الحال والمحل والوحدة في الموضوع او المحمول من حيث انها
موضوع او محمول فتدبر **قوله** بان لا تكون محمولة عليها اي لا بحمل المواطاة
والاشتقاق ولا بالحمل الذاتي والعرضي لا يقال الند يحمل اشتقاقا على النسبتين
كالحمل على النفس الملك وكون اطلاق الند على النفس الملك صحيحا في عرف اللغة
دون الملاقة على المتباينين لا يجدي نفعا لان الحكم عرف اللغة في المطالب العقلية

للذاتية

وهذه الوحدة ... وحدة مبهمة بالعرض ... الوحدة التي ... الوحدة الى ...
وفيه ان المحمول ... وحدة ... الذاتي ... العرض ... النظر ... عفى عنه

غير مستقيم

غير مستقيم لان القول لا بد في الحمل الاشتقاقي من اختصاص المحمول بالموضوع
كقيامه به ولا شك ان الند له اختصاص بالنفس الملك دون المتباينين وعلم انه
الظاهر من كلام كثير من المتأخرين ان الواحد بالنسبة احد اقسام الواحد بالعرض بناء على ان النسبتين
المتشابهين بالوحدة من حيث التدبير انما هو بسبب اتصاف النفس والملك بالوحدة
من حيث التدبير وانت تعلم ان جهة الوحدة ينبغي ان يكون لها اختصاص بجهة الكثرة
وهو ههنا على ذلك التقدير مفقود وان الشيخ في الشفاء جعله من اقسام الواحد بالذات
وقال واما الواحد بالمناسبة فهي مناسبة كما ان حال السفينة عند الربان وحال
المدينة عند الملك واحد فان هاتين حالتان متفقتان لكن وحدتهما بالعرض عني
وحدة السفينة والمدينة انها وحدة بالعرض ثم اورد عليه ان جهة النسبتين ان كانت
ماهيتهما او لازما من ذاتياتهما فيدخل في الوحدة الجنسية او النوعية والفصلية وان كانت
لا امر خارج كانت وحدة بالعرض ويمكن ان يقال ان جهة النسبتين وحدة بالذات
لكنهم جعلوها قسما على حدة وسموها باسم خاص نظرا الى ان النسبة ههنا التصرف ووحدة
التصرف فمن ان كانت في اصل التصرف كانت وحدة بالجنس وان كانت في مرتبة من مراتبه
كانت وحدة بالنوع ولها على كل تقدير حكم خاص ليس ذلك في سائر الوحدات الا
وهو كونها منشأ للوحدة بالعرض في النفس والملك مثلا والتحقيق انه ان كانت جهة
الكثرة نسبة ما بسبب التصرف مثلا وجهة الوحدة نفس التصرف كان الواحد بالنسبة واحدا
بالعرض وبتبعية وحدة النفس والملك في التصرف وان كانت جهة الكثرة نفس التصرف
وجهة الوحدة جنسا او نوعا كان الواحد بالنسبة واحدا بالذات ومنشأ الوحدة
النفس والملك في التصرف فكان نظر المتأخرين في الاول ونظر الشيخ في الثاني

واما وحدة ... النسبتين ... الوحدة ... بالعرض ... الواحد بالذات

ولعل النظر الثاني اتم من النظر الاول فانه لا يشمل وحدات النسب التي يكون فيها
الحاد بالذات بين جهة الوحدة والكثرة كوحدة نسبتي حالي المحل واحد في
الحلول فيه وايضا جهة الوحدة على النظر الاول يرجع الى منشأ التعرف مثلا
لوجوب اختصاص جهة الوحدة بجهة الكثرة فيخرج بهذا كون الوحدة بالنسبة وجود
في العارض المحمول الآن يق لما امتازت جهة هذه الوحدة من سائر الوحدات
في العارض المحمول بانها مرتبة على وحدة اخرى كوحدة النفس الكلي ثم
عدوها قسما على حدة وسموها باسم خاص فتدبر جدا قوله اذ لا شك ان المعنى
الوحدة معنى مصدري انتزاعي ولها حقيقة وحدة يعبر عنها بعدم الانقسام
فتارة ينسب هذا المعنى الى الجزئيات فيحصل الوحدة الشخصية او الوحدة المبهمة
وتارة ينسب الى الاجزاء فيحصل وحدة الشخصية الاتصالية او الوحدة الاجتماعية
ولا اختلاف في صدقها على هذه الوحدات مواطاة بل في صدقها على ما يصدق عليه
اشتقاقا وانت بها اللتي المشتركين في الذاتي والعرضي فافهم قوله وهو او في
الوحدة الجنس سواء كانت جهة الكثرة انواعا او اصنافا او اشخاصا وجهة الفصل
الجنس مساوات للنوع وان كان كل منهما صالحا لان يقع وجها لاولويته الواحد
بالفصل لكنها لا تقع وما ان الاتحاد في الطبيعة اعلم ان هذه الاولية في اخذت
جهة الوحدة مع جهة الكثرة واما اذا اخذت جهة الوحدة مع جهة الكثرة واما اذا
اخذت وحدها اي اخذت طبيعة النوع والجنس والفصل من حيث هي فلا اولوية
قوله فيكون المقول بالتشكيك هو في الحقيقة هو الواحد بالقياس الى ما يصدق عليه
صدقا عرضيا كما اشرنا اليه هذا الاوجب ان يكون الوحدات مختلفة الحقيقة

الوحدة

الوحدة عرضية لها قوله الوحدة متنوع الخ هذه الانواع ليست انواع الوحدة
بل انواع الهو هو قال الشيخ في الشفاء الهو هو ان يجعل للكثرة من وجه
وحدة من جهة الآخر فمن ذلك بالعرض وهو على قياس الواحد بالعرض فكما
يق هناك واحد يقال ههنا هو هو وما كان هو هو في الكيف فهو شبيه وما كان
في الكم فهو مساو وما كان في الاضافة فهو مناسب واما الذي بالذات
فيكون في الامور التي لها تقدم بالذات فما كان هو هو في الجنس قيل مجانس
وما كان هو هو في النوع قيل مماثل وايضا ما كان هو هو في الخواص قيل له
مشاكل ومقابلات هذه معروفة من المعرفة بهذه ومقابل الهو هو على الاطلاق
الغير والغير منه غير في الجنس ومنه غير في النوع وهو بعينه الغير بالفصل ومنه
الغير بالعرض ويجوز ان يكون الغير بالعرض شيئا واحدا هو غير لنفسه من جهتين
فاما الآخر فاسم خاص في اصطلاح للمخالف بالعدد والغير يفارق المخالف بان
المخالف يخالف الشيء والغير يغايره بالذات والمخالف اخص من الغير وكذلك الآخر
قوله وذلك لاختصاصه يعني ان ما ذكره المص لا يدل على عدم اتصاف العدم والوجود
بالتغاير لتحقق التمايز بين المتميز وغير المتميز فان قلت التمايز حقيقة ثبوتية فالوجود
والعدم لا يتصفان به قلت التمايز عند المتكلمين النافين للوجود الذهني
القائلين بتمايز الاعدام ليس من الصفات الثبوتية قوله فلا حاجة المراد بالوجود
والعدم ههنا الموجود والمعدوم فلا يرد عليه ان الاعدام مفهومات محضة
ولعل وجه التدبر فيه ان التمايز اذا كان في الاعدام بحسب المفهوم وفي العرض
بحسب صدق عليه فيجوز ان يصدق الغيران على مفهوم العدمين قوله عرضي اه

فان قلت الجسم القديم ليس موجودا عند المعرف فلا يصدق التعريف على الجسمين القديمين
لخروجهما عنه بقيد الوجود كما ان الحال العالم لم تكن ثابتة عنده لم يصدق التعريف عليهما
لخروجهما عنه بقيد الوجود قلت الجسمان القديمان على تقدير الوجود كانا غيرين بالعرف
بخلاف الاحوال فانها على تقدير الوجود ليست متصفة بالغيرية لان وجودها مستلزم لعدمها
لانها صفة ليست موجودة ولا معدومة وبه يندفع عنه ما اورد عليه بعض المحققين من
ان الجسمين القديمين عندهم ليسا موجودين في مادة النقض لجواز ان يكون بتحقق الوجود لان
حاصل النقض ان هذا التعريف يدل على انهما على تقدير الوجود ليسا غيرين مع انهما على
ذلك التقدير غيران بالضرورة نعم يرد عليه ان المراد بصحة عدم احدهما مع وجود الآخر
ان لا يكون بينهما علاقة توجب عدم الانفكاك والجسمان القديمان على تقدير الوجود
كذلك فان عدم انفكاك احدهما عن الآخر ليس لعلاقة بينهما **قوله** فيخرج عن التعريف
نقض بالجزء دون القديمين لا يندفع بهذا التغيير **قوله** فذلك هو العشرة فيه مسامحة والمقصود
ان ذلك جزء العشرة وفيه ان هذا الترديد غير حاصر لاحتمال ان يكون المراد
الجملة لا بشرط الانضمام والا انضمام ويمكن الرد بان لزوم الجملة مفهوم هذا
الكلام لا منطوقه وبان المراد بغير العشرة غير الواحد والاثنين والثلاثة وهكذا
الى العشرة **قوله** وبان الغيرية حمل الغير على هذا المعنى اما على سبيل المجاز او على سبيل التخصيص
وكل منهما خلاف الظاهر فلا يغير المستدل فان بناء دليله على ظاهر العرف **قوله** وربان
الخ يؤيده لانه يصح اسناد الكون في الدار الى الصفة **قوله** كصفات الافعال
فيه ان الاضافة عندهم ليست بموجودة فلا يكون عندهم متصفة بالغيرية **قوله**
غير موجودين وعلى تقدير الوجود ليسا بغيرين **قوله** لكن يرد انه يمكن التقوية بان يق

المبادر

المبادر من التعريف ان يكون من شأن الغيرين التحيز والعدم **قوله** الجازه ان كان مراده
نفي التغاير بين الموصوف والصفة اللازمة وبين الكل والجزء من حيث ان الجزء جزء فلا
يلزم ذلك **قوله** المراد ان اريد به جواز تصور احدهما بدون الآخر يلزم ان يكون الموصوف
والصفة غيرين لجواز تصور كل منهما مع الغفلة عن الآخر وان اريد به تجويز العقل وجود
احدهما بدون وجود الآخر يلزم ان لا يكون الصانع والعالم غيرين فان العقل لا
يجوز وجود العالم بدون الصانع **قوله** وفيه بحث اه الظاهر ان المصنف اراد ببيان مراد
قدماء الاشاعرة وذهب البعض الى ان هذا القول منهم مخصوص بصفات الله تعالى وكان
حاصل ما ذهب اليه ان العلم والقدرة وسائر الصفات السبعة او الثمانية متغايرة لذات
الله تعالى بحسب المفهوم ومتحدة معها بحسب الهوية فهذا القول عنده راجع الى نفي
الصفات في الوجود واثباتها في التعقل وهذا بعينه ما ذهب اليه الصوفية قدس سره
قوله الاتحاد يطلق اه وايضا يطلق بطريق المجاز على ظهور شخص في صورة شخص آخر
كظهور الملك في صورة البشر وربما يعبر عنه بالخلع واللبس فيطلق الاتحاد على
معان على ثلاثة منها على سبيل الاستعارة وعلى الاثنين منها على سبيل الحقيقة **قوله**
والمراد بصفات النفس اه كانهم ارادوا بالوصف اعم من ان يكون على سبيل المواطاة
كالوصف بالحقيقة او على سبيل الاشتقاق كالوصف بالوجود وبعدم الاحتياج
الى تعقل الامر الزائد ان لا يحتاج الى تعقل امر آخر غير الموصوف والصفة ونطق الامر
اي يكون مصداق الحمل نفسه فتأمل **قوله** ما لا يصح اه اي ما يحكم بامتناع انفكاكه
عنه بالضرورة **قوله** فيما تحته اي فيما يجب بكونه ممتنعا له بحسب الماهية **قوله** يعني التماثل اه لا حاجة
الى ان الصفة النفسية عندهم عين الموصوف بمعنى ان مصداق حملها نفسه فالتماثل عندهم صفة

[illegible]

للذوات المتماثلة الواحدة بالاعتبار وليست ابدية عليهما قوله هذا الاعتراض اه الاشاعرة
قائلون بان الصفات القديمة متميزة موصوفاتها كما اشرنا اليه مع انهم يقولون بتعقل مطلقا ويعقل
الوجود ثبوتي تعقل تحليله ليس مشتركا للاول قوله ويخرج العلم اه لا يخفى ان العلم عند كثير من
المتكلمين صفة ذات اضافة والمراد به ههنا العلم التصديقي دون التصوري فلا يخرجه عن ان
العلم عندهم اضافة فلا يكون اختلافا في المعنى وان امتناع اجتماع العلمين انما يصح على تقدير اتحاد
العلم والمعلوم وهم لا يقولون به قوله لان الصغر ونحوه اه لقائل ان يقول المتكلمون عدّوا
الصغر والكبر والقرب والبعد من المحسوسات فيكون موجودة بالضرورة نفي الوجود عن الاضافات
لا ينافيه لاحتمال ان يكون مرادهم من الاضافات مفهوماتها لا ما صدقت عليه قوله محصلة بعده
وذلك لان الصدق في الاثبات للتخصيص وفي النفي للتعميم بناء على ان نقيض الاخص اعم من نقيض
الاعم وذلك لان المتخذ السلبي الاجتماع ههنا بمعنى وجوب عدم الاجتماع من اي جهة كانت
واحدة او متعددة لعدم امكان الاجتماع من جهة واحدة قوله لا ابدان لا يخفى ان العقل لا
ذلك بل يوجب عدم اجتماع الضدين في محل واحد من جهة واحدة ولا من جهتين وما ظن ان
السواد والبياض ضدان مع اجتماعهما في البلقة التي هي محل واحد من جهتين باطل لان
البلقة عندهم ليس محلا واحدا فانهم لا يقولون بالمتصل الواحد قوله ثم ذلك التضاد اه ناظر
الى ان المصرح به ان التضاد من الامور الاعتبارية التي يحكم بها العقل باعتبار
ويمكن اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة على تعريف الضدين فانه يدل على انهما
لا يجتمعان في محل واحد اصلا لا من جهة واحدة ولا من جهتين وليس عدمه من المحل والجهة
ونحوهما مما يجزم به قوله ويستعلم هذا القيد مذكور في تعريف المتقابلين مع الوحدة
وههنا بدونها فهو هناك قيد مدخل وههنا قيد مخرج كما اشرنا اليه والتحقيق انه اذا

ذكره

ذكره مع الوحدة يكون قيدا للاجتماع فاذا وقع في سياق النفي يفيد التعميم بناء
على ان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص واذا ذكر بدون الوحدة لا يكون قيدا
للاجتماع بل بيانا لاطلاقه فان الاجتماع لا يتصور الا بوجه فاذا وقع في سياق
النفي يفيد التخصيص بناء على ان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص فتأمل قوله ولا يعقل اه
فانه صفة اه لا يخفى ان تعريف الصفة النفسية كما سبق لا يصدق عليه الا ان يقال المراد من
القيام بالمحل نحو وجود الاعراض فيعبر عنه به قوله الا ترى اه اشار الى ان الوسط
في الاثبات يستلزم احدى الواسطتين اي الواسطة في الثبوت والواسطة في العروض
ولا يخفى انه لا يحتاج الى الاثبات بل الامر ليس كذلك اليه الا ترى ان في ... الوجود
تحقق الوسط في الاثبات ويعني الواسطتان الاخريان ولعل المقصود ان التنافي بين الضدين
بالنظر الى ذاتهما بحيث يحكم به بمجرد تصورهما بخلاف المثلين فان التنافي بينهما ليس كذلك
ولا شك ان الوسط في الاثبات لا يجتمع مع هذا النحو من التنافي الواسطتين الاخريين فيه
ما فيه قوله والاول اه يمكن تأييده بما ذهب اليه الحكماء من ان تشخص الشيء هو بعينه نحو
وجوده وان وجود العرض هو بعينه وجوده في موضوعه والحق ان ذلك الشيء
بديهي وهذه المسالك تنبيهات عليه فان قيل اجتماع المثلين كاجتماع الخطين في
سطح واحد واجتماع السطحين في جسم واحد متحقق فانها حالة في تمام السطح او الجسم
حلول السريان قلنا المراد بوحدة المحل ههنا وحدته في الذهن والخارج معا
ووحدة محل الخطين والسطحين انما هي في الخارج فقط اذ السطح او الجسم من حيث انه
ممتد الى جهة محل للخط او السطح من حيث انه ممتد الى جهة اخرى محل للخط او السطح
آخر فالمحل ههنا ليس واحدا في الخارج والذهن معا بل في الخارج فقط مع ان

المتكلمين لا يقولون بالاطراف **قوله** الثالث اه الكلام في العلمين النظريين المتماثلين فانه حتى
العلمين النظريين بان يكون احدهما تصورا بالوجه والآخر تصورا بالكنه او واحدهما
تصورا بوجه والآخر تصورا بوجه آخر او احدهما ظنيا والآخر يقينيا خارج البحث
قوله او يلزم النظر في المعلوم تفصيلا الى النظريين لما ان يجتمعا فيلزم تحصيل الحاصل فخلاف الفرض لو وجد احدهما
او يتعاقبان فيلزم تحصيل الحاصل **قوله** الثالث اه فان قلت لم لا يجوز ان قلبه بانه لو امتنع اجتماع
المثلين لجاز ان لا يوجد احدهما في المحل ويوجد الآخر فيه واذا انتفى احدهما عن المحل
جاز ان يتصف بضده قلت الحذف في الدليل ان زوال احد الضدين بعد وجوده مصحح لوجود الضد
الآخر لا ان عدمه مطلقا مصحح له نعم يرد عليه ان زوال احد الضدين مطلقا ليس
مصححا لوجود الآخر مع انعقادها مما ثله **قوله** الرابع اه حاصله انه لو امكن اجتماع المثلين
لارتفع الامان عن حكم الحس والعقل وجاز ان يكون السواد المحسوس سوادات كثيرة
قوله ولو على سبيل المجازاة لو سلم ان ذلك على المجاز بحسب الاصطلاح فلا شك ان عدم التصريح
بوحدة الذات وعدم التصريح بوحدة الزمان لا يفهم الا الاجتماع في الذات ولكن
يقول الموجود عند الحكماء ظرف آخر غير الزمان يسمونه بالدهر كما مر فلا بعد ان يكون قيد
وحدة الزمان احترازا عن الاجتماع فيه **قوله** لا دخال المتضايفين ولا دخال المتضايفين
ايضا فان كلا من الوجود والعدم يصدق على الآخر من جهة الوجود في الذهن والعدم
في الخارج وكلا من الوجود واللاوجود يصدق على المتصف بالوجود من جهة حمل الاشتقاق
والمواطاة ولذا اعتبر في التناقض فوق الوحدات الثمانية المشهورة وحدة الحمل
لا يقال هذا القيد لا دخال المتضادين ايضا كالسواد والبياض المجتمعين في البلقة
من جهتين فانها محل للسواد من جهة ومحل للبياض من جهة اخرى وكالحرارة

والبرودة

والبرودة المجتمعين في الماء الفاتر فان الكيفية القائمة به حرارة بالقياس الى
البرودة الشديدة وبرودة بالقياس الى الحرارة الشديدة لانا نقول المراد وحدة
المحل وحدته بحسب الذهن والخارج والبلقة محل واحد بحسب الخارج دون الذهن
كما تقرر في موضعه ان اختلاف العرضين يوجب تعدد المحل في الذهن واما الكيفية القائمة
بالماء الفاتر فهي كيفية واحدة لا يتصور فيها التقابل ثم لا يخفى ان المراد بالابوة والبنوة
الابوة والبنوة المطلقتان لان الابوة الجزئية القائمة لزيد انما هي بالقياس الى
البنوة الجزئية القائمة بابنه لا به وكذا البنوة الجزئية القائمة به انما هي بالقياس الى
الابوة الجزئية القائمة بابنه لا به وبهذا ظهر ان المصنف نص على تكون الاول
كالابوة والبنوة المطلقتين والثاني كالابوة زيد لعمرو وبنوة عمرو لزيد فقيد
وحدة الجهة لا دخال الاول وظهر ان هذا القيد وكذا قول الشارح من جهة متعلق
بالعارض لا بالمعروض كيف يصح تكون قيد وحدة الذات مغنيا عنه **قوله** قبل
هما بعد المعنى التضاد والمشهور هو التضاد المصطلح عليه فرقا للمعمور بين السنة بعضهم
بتقابلين كما صرح به المحقق الطوسي في الاساس ليس بهذا المعنى بل اعم منه قال السيد في
السفار فليعلم الآن على الوجه الذي ينبغي ان نفهم عنه الاصطلاح الذي فرق المشهور بين
وهو غير المصطلح عليه في العلوم ومن الحسن ان يجمع بين الامرين فقد غني الغنم ثم قيم على
هذا الاصطلاح هكذا المتقابلان اما ان يكون ماهيتهما معقولة بالقياس الى الغير فهما
متضايفان والا فاما ان يكون الموضوع صالحا للانتقال من احد الطرفين بعينه الى
الآخر من غير عكس اولا يكون كذلك بل يكون صالحا للانتقال
من كل واحد منهما الى الآخر او [illegible] حكمهما الى الآخر لان الواحد لازم له

فيشمل القسم الاول تقابل العدم والملكة واما القسم الثاني وما دخل فيه مجمعه يسمى ذات وطعون
تضادا او تسو ان كان احدهما وجوديا والآخر عدميا او كان كلاهما وجوديين وكذلك اذا
كان الموضوع منتقلا من كل واحد منهما الى الآخر او كان احدهما طبيعيا لا يحل عنه الآخر
فان جميع هذه يسمى ان تضادا في هذا الموضوع ولا يبالي بان يكون احدهما معنى وجوديا
والآخر معنى عدميا **قوله** وان اعتبر اه اعلم ان القدماء اعتبروا في المتضادين غير
ما ذكروه من ان يكون بين الضدين غاية الخلاف والمتأخرون لما زعموا انه لا يتحقق الا
الطرفين اي السواد المحض والبياض الصرف ظنوا ان الصفات التي بين حد اقسام الاربعة
المنحصرة فيها التقابل لا يعتبر فيه غاية البعد اذ لو اعتبر فيه زاد قسم خامس وتحقيق المقام
ان الالوان مثلا لها طرفان احدهما سواد محض والآخر بياض صرف وسائر الالوان
اوساط بمعنى ان العقل بمعونة الوهم ينتزع عنها مراتبها بحسب الشدة والضعف فالتضاد
في الحقيقة انما هو بين الطرفين واما في الاوساط فهو باعتبار مراتبها المنتزعة عنها وذلك
يرجع الى تضاد الطرفين كما يشهد به الحدس الصائب كيف والتخالف في الجملة يرجع الى
التخالف من وجه والتشابه من وجه وهما لا يمكنان في الالوان البسيطة اي لبساطتها من
حيث هي الا حقيقة واحدة فالتخالف في الجملة انما هو في المراتب المنتزعة عنها من حيث
ملاحظة الطرفين معها وبحول ذلك فاحصل ان المقسم هو التقابل بين الذوات والتقابل
بين الحمرة والصفرة مثلا انما هو من جهة قرب الحمرة الى السواد وقرب الصفرة الى
البياض وما قيل ان التقابل بين الاوساط من حيث انها افراد البياض والسواد في التفصيل
نفرض سلسلتين احدهما من السواد والبياض والاخرى من سائر الالوان
طرفاها السواد المحض والبياض الصرف ووسطها الحقيقي ما لا يتصف بشيء من
الطرفين

وبهيئة قلم

السواد

الطرفين وغير الحقيقي ما فيها تفاوت الآخر طرفاها ما ينتزع عنه السواد فقط وما
ينتزع عنه البياض فقط ووسطها الحقيقي ما ينتزع عنه ما هو وسط حقيقي في الاولى ووسطها
الغير الحقيقي ما ينتزع عنه ما هو وسط غير حقيقي في الاولى فالاوساط في هاتين السلسلتين
والطرفان في السلسلة الثانية ليس شيء منها من حيث هي تقابل وتضاد بل تغاير محض
وبهذا يندفع ما اورد ههنا انه يتحقق في الاوساط لونان مختلفان قرب كل منهما
الى كل من الطرفين على السواء وانه يعلم بالضرورة ان بين الحمرة والصفرة تعاندا
بحسب خصوصية نوع كل منها وانه يعرف بالضرورة بين السواد الضعيف والحمرة وبين البياض
الضعيف والصفرة فتامل جدا **قوله** كالمر اه لا يخفى ان الحلو مثلا اذا صار مرا
بغير شخصه وتحول مزاجه الى مزاج آخر فلا يكون التضاد في الطعوم وان التقابل
التقابل مطلقا انما هو بالعرض الى محل احد بحصر كما سيأتي وبهذا يندفع ما
يتراءى ورده من ان التضاد الحقيقي عندهم ليس الا بين ... مع حقيقة من الحلاوة
والمرارة والحموضة لكمال التباعد بينها وان التقابل عند المحققين منحصر في الاربعة التي
احدها التضاد الحقيقي مع التقابل بين الحموضة والمرارة مثلا ليس شيء منها لكم
طعم بسيط متوسط بين الحلاوة والحموضة في العقل ينتزع عنها بمعونة الوهم الطرفين
فان قلت القوم جعلوا الطعوم التسعة بسائط وسائرها كالمر وغيرها مركبات فلا يراد
انما هو متوجه على القوم حيث جعل بين الحلاوة والحموضة تضادا وجعل المر متوسطا بينها
قلت من البين انهم تجوزوا في ذلك كيف والفرق بين الكيفية التي في الخمر القابضة
التي في المر وجعل احدهما بسيطا والآخر مركبا تحكم بل ارادوا ان المر بعينه لو
المر مثلا لبحث يصح انتزاع الحلاوة والحموضة عنه فما ظنك ان الخمر مركب من الحلاوة

والموصوف جعله متوسطا بينهما التكلف وهو من بعض النظر وقد تقرر بعد موضع
نظر قوله كما ان العدالة كيفية مركبة من العفة والشجاعة والحكمة والجور مقابلها
فكان كيفية مركبة من اطراف هذه الكيفيات اطراف الافراط والتفريط لا على تعيين
والا لكون ضد الواحد اكثر من الواحد والمراد تركيبها من هذه الكيفيات كونها حيث
يصح انتزاعها عنها بضرب من التحليل قوله اى لا تضاد من الاجناس فان قلت المراد
بالاجناس اجناس سائر الانواع عالية وبالنوع بالانواع انواعا متوسطة لان التضاد الحقيقي
انما هو بين السواد والبياض كما مر وقد تقرر في موضعه ان مراتبهما بحسب الشدة والضعف انواع
مختلفة فيها حجب انما قلت هذا بحسب المشهور والنظر الجلي والتحقيق على ما يظهر بالنظر الصائب
ان حمل السواد والبياض على مراتبهما حمل العرضيات الانتزاعية واطلاق الجنس عليهما
على سبيل المسامحة لانا نعلم بالضرورة ان انتزاع السواد والبياض عن مراتبهما وحملهما
عليها على نحو واحد ولا شك ان حملهما على ما هو وسط حقيقة فيهما حمل عرضي ضرورة
ان نسبتهما اليهما على السواء فكان بسيطا فكذا سائر المراتب قال الشيخ والمعلم الثاني
ليس للالوان فصل جوهري نسبته الى البياض والسواد كنسبة النطق الى الانسان
والبسيط فصل جوهري بل يكون ذلك المركب الجوهري قوله يثبت بالاستقراء وقد
استدل الشيخ والتمام السعادة على ان ضد الواحد واحد حيث قال ان جعل حاصل غاية
الخلاف انما قد يقع بين الواحد ومن اخر اثنين فذلك محال لان المخالفة بين
الواحد وبينهما اما ان يكون في معنى واحد من جهة واحدة فيكون المخالف للواحد
من جهة واحدة متفقة في صورة الخلاف ويكون نوعا لا انواعا كثيرة واما ان
يكون في جهات فيكون ذلك جوهرا من التضاد ولا وجه واحدا فلا يكون ذلك

بسبب

بسبب الفصل الذي ادخل الجنس فصل ذلك النوع من غير استطراد خصوصا
في البسائط بل يكون من جهة لوازم احوال لازم النوع وكلامنا في نمط واحد من
التضاد وفي التضاد الذي بالذات فقد بان ان ضد الواحد واحد ويمكن الاستدلال
واحد
على نفي التضاد من النوعين المختلفين بالجنس بان مناط التضاد بينهما على ذلك
التقدير لا يكون كل واحد من الجنس والفصل بل واحد منهما والا لا يكون التضاد
واحدا فيكون ذلك التضاد حقيقة بين الفصلين او بين الجنسين لا بين النوعين
وبهذا ظهر لك ان التضاد في الحقيقة ليس الا في البسائط واما نفي التضاد من الاجناس
فلان الجنس بلا انضمام الفصل طبيعة مبهمة غير محصلة لا يصلح ان يكون ضدا لاخر
قوله فان الخير … لا الاعمى في العدم والملكة المشهورين بل لا بد من ان يمتنع
استعمال الموضوع من العدم الى الملكة ويمكن … من الملكة الى العدم كما صرح به في
اساس المنطق … لا بد من ان يكون الملكة قوة هي مبدا قريب للفعل والعدم ها
لما قال الشيخ … العدم الذي ههنا ليس هو العدم الذي يقال اي
معنى وجودي بل الذي يقابل العينة اي فقدان القوة التي بها يمكن الفعل متى
شاء صاحبها قوله ولذلك اثبتوا اه كانهم جوزوا ان لا يكون ضد الواحد واحدا او ذهبوا
الى ان كمال البعد انما هو بين الصورة النارية والمائية وانما خصوا الصورة
النوعية بالعنصرية لان التضاد لا يتحقق بين الصور الفلكية ولا بين الصور المعدنية
ولا بينها وبين الصور العنصرية اذ التضاد انما هو بالقياس الى محل واحد ومواد
الصور الفلكية مختلفة ومحال … لمادة العناصر ومحل الصور العنصرية هو الهيولى ومحل
الصور المعدنية هو الممتزج من العناصر الاربعة التي ليس امتزاجها على نحو واحد

نعم لو كانت الهيولى محل الصورة المعدنية لتحقق التضاد بين الصور المعدنية وبينها
وبين الصور العنصرية على تقدير انعدام الصور العنصرية في المواليد وبين الصور المعدنية فقط
على تقدير بقائها **قوله** واللابياض المراد باللابياض رفع البياض لا غير البياض لان مفهوم
غير البياض وان كان صادقا على ما ليس ببياض لكنه مقابل للبياض باعتبار الحمل دون الحلول
قوله وجه شمول العدم اه فان العدم المطلق بمعنى سلب الوجود المطلق يقابل العدم
المضاف اليه لامتناع اجتماع العدم المطلق بمعنى سلب الوجود المطلق مع عدم عدم المطلق
بهذا المعنى نعم العدم المطلق بمعنى سلب المطلق لا يقابل العدم المضاف اليه لامكان اجتماعهما
وذلك لان السلب المطلق على وجهين الاول ان يلاحظ مع الاطلاق والثاني ان يلاحظ
نفس طبيعته لا مع الاطلاق وسلبه على الوجه الاول غير معقول لكونه مبطلا لنفسه فهو على
الوجه الثاني يجتمع مع ثبوته في ضمن فرد ما وبهذا ينحل الشك المشهور من ان عدم
العدم المطلق فرده ونقيضه وبهذا تندفع اذ الفردية بحسب الحمل والتناقض بحسب
امتناعه وذلك لانه ان اريد بالعدم المطلق سلب الوجود المطلق فعدمه ليس فردا له
وان اريد به السلب المطلق فعدمه ليس نقيضا له وما قيل ان رفع كل شيء نقيضه ليس كليا
كما ان نقيض كل شيء رفعه ليس صحيحا وما هو مرجع الفردية والتناقض ههنا متغايران
بالذات وقد جعل بعض الاجلة من المتأخرين في التفصي عن هذا الاشكال موضوعهما
متغايرين بالاعتبار وقال هذا العدم المقيد من حيث انه عدم مقيد بقيد مع
قطع النظر عن خصوصية القيد نوع منه ومن حيث انه رفع للعدم مقابل له فالمنظور اليه
في الاعتبار الاول هو كونه عدما مقيدا بالقيد وفي الاعتبار الثاني هو كونه رفع العدم
وسلبه فالموضوع مختلف بالاعتبار وحاصل كلامه ان هذا العدم من حيث هو عدم

مقيد

مقيد بقيد ما لا بخصوصيته نوع له فان مناط النوعية هو كونه عدما مقيدا مع خصوصية
القيد ملغاة ومن حيث هو رفع مقيد به بخصوصيته نقيض له فان مناط كونه نقيضا له
هو كونه رفعا له من حيث هو رفع له بخصوصيته لا من حيث انه خصوصية من خصوصيات
المقيد ثم اعترض عليه بان المقيد باعتبار مطلق المقيد اذا كان نوعا من العدم كان
باعتبار خصوصيته جزئيا له يكون كذلك فنوعيته الاول بالقياس الى طبيعة العدم
غير مدافعة لان يكون الثاني ايضا نوعا منه فكانه لم يتنبه على المراد ولم يصل الى
المقصود ثم يمكن الجواب عن اصل الاعتراض بان المراد بالوجودي ههنا اعم
مما يستلزم له فالتقابل بين العمى والاعمى تقابل السلب والايجاب ولا يعتبر في العمى
الذي هو العدم محل قابل للاعمى الذي هو وجودي بهذا المعنى فتأمل **قوله**
وثانيها اه هذا ظاهر الدفع لان التقابل بين عدم اللازم ووجود الملزوم يرجع
الى التقابل بين عدم الملزوم ووجوده او بين عدم اللازم ووجوده فان
التقابل بينهما انما هو لاستلزام وجود الملزوم وجود اللازم وعدم اللازم
للاعم ح عدم الملزوم ثم الحق ان اللازم الاعم في الحقيقة انما هو لازم فبين وجود
اللازم وعدم الملزوم ايضا تقابل بالعرض **قوله** ورد بان الكلام اه لا يخفى ان
وصف الشيء بحال المتعلق في الحقيقة وصف للمتعلق كما بين في موضعه فمحل وجود
اللازم وعدم الملزوم صفة هو اللازم والملزوم الا ان يتوجه والا فيتناهى
رابطتان **قوله** تنبيها اه بل تنبيها على ان المراد بالوجود ههنا ما لا يكون سلبا
لمقابله وبالعدم ما يكون سلبا له ولعله اشار الى ان ذلك ليس معنى
آخر للوجودي مغاير للمعاني الثلثة المشهورة بل احدها اي ما لا يكون

فيه تخصيص السلب بالتقابل بل قوله فقط وكذا فيه ج
ان لا ... بين الايجاب والسلب قوله ان لا ...
ان المراد بالوجود وجعلها لا ... يكون
جزء المفهوم ع

السلب جزء المفهوم فالضدان لا يلزم ان يكونا موجودين خارجيين وكذا الملكة
لا يلزم ان يكون موجودة خارجية كيف والا لا يصح حصر التقابل في الاربعة فلا يكون
تعريف الضدين ولا تعريف العدم والملكة وقد سبق ان المراد بامتناع اجتماع
المتقابلين امتناع اجتماعهما باعتبار الحلول فالتقابل بين الضدين لا يكون
باعتبار وجودهما في الخارج وكذا بين العدم والملكة لا يكون باعتبار اتصاف
المحل بالعدم ووجود الملكة في الخارج كيف والتقابل بين الشيئين باعتبار وجود
احدهما في نفسه ووجود الآخر لغيره مما لا يقبله الذهن السليم قوله واما الايجاب
والسلب الخ تفصيله ان الايجاب ثبوت النسبة المعتبرة والسلب انتفاؤها فهو بين
المتقابلين هي النسبة المعتبرة ومحلها هو الموضوع والمحمول لان كلا من وقوع
النسبة ولا وقوعها نسبة تامة خبرية فهذان المتقابلان لهما بالنظر الى نفسهما وجود
ذهني لا يجاوز حدود الوجود الخارجي وبالنظر الى حصولهما في الذهن وجود ذهني
يجد وجدوه لان كلا منهما بهذا الاعتبار كان اعتقادا والاتحاد العلم والمعلوم
واستلزم تعلق الادراك التصوري بالنسبة التامة الخبرية كما ذهب اليه جمهور
وبالنظر الى تعبيرهما بعبارة وجود مجازي والتقابل بينهما انما هو باعتبار الوجود
الثاني والثالث لا اجتماعهما بحسب الوجود الاول وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكره
هو تقابل السلب والايجاب المعتبرين في القضايا وما هو من اقسام التقابل هو السلب
والايجاب مطلقا سواء كان في القضايا او في المفردات قال الشيخ في الشفاء
ان المتقابلين بالسلب والايجاب ان لم يحتمل الصدق والكذب فبسيط كالفرسية
واللافرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس وزيد ليس بفرس فان اطلاق

المعنى

يجتمعان على موضوع واحد في زمان واحد محال واما ثانيا فلان العلم الذي
هو من المعلوم هو العلم التصوري دون التصديقي بل الحق ان الكيفية الاذعانية من
نوع الكيفية العلمية كما يشهد به الوجدان السليم قال فقد يحصل كما هو قسم التصور في
الى نفس الادراك والى ما يلحقه وقسموا ما يلحقه الى ما يجعله محتملا للصدق والكذب
والى ما لا يجعله كذلك كالهيئات اللاحقة من الامر والنهي والاستفهام وغير ذلك
وسموا القسمين الاولين بالعلم واما ثالثا فلانا نعلم بالضرورة ان بينهما مع
قطع النظر عن الوجودات الثلث تقابلا وليس كذلك الا التقابل بين السلب والايجاب
بل الحق ان التقابل بينهما ليس الا بهذا الوجه الذي ذكره بالنظر الى الواقع مع قطع النظر
عن هذه الوجودات الثلث فان العقل الصحيح يحكم بانه يجري في المطابق
والمطابق بالكسر والفتح ولا يختص بالمطابق بالكسر فتدبر قوله الرابع ينبغي
ان يذكر ههنا تقابل الايجاب والسلب المعتبر في المفردات وهو ان يوخذ مثلا وجود الفرس
في نفسه وسلب وجوده كذلك فالمتقابلان ما لا ايجاب والسلب المعتبر الوجود والعدم
المحمولين كما انهما في القضايا الوجود والعدم الرابطيان قال الشيخ في الشفاء ان من
التقابل الايجاب والسلب ومعنى الايجاب وجود اي معنى كان سواء كان باعتبار وجوده
في نفسه او وجوده لغيره ومعنى السلب لا وجود اي معنى كان سواء كان لا وجوده في
نفسه او لا وجوده لغيره قوله فمن زعم ان تخصيص المقام انه في اخذ صدق مفهوم
الفرس وسلب صدقه كان التقابل بين الفرس واللافرس تقابل السلب والايجاب
المعتبر في القضايا تقابلا باعتبار الحلول في الموضوع والمحمول لرجوعهما الى وكان حم
وقوع النسبة او لا وقوعها وان اخذ وجود الفرس في نفسه وسلب وجودها

بالمعنى المصدري كان التقابل بينهما تقابل الايجاب والسلب المعتبر في المفردات
وكان تقابلا باعتبار الحلول في الحصة العرضية بان يكون الحلول في الايجاب
وسلبه في السلب على قياس الحمل في القضايا وان اخذ مفهوم العرض من حيث هو
وسلب مفهومه لا بالمعنى المصدري كان التقابل بينهما خارجا عن الاقسام الا انه
بل يصير ذلك تباينا لا تقابلا لكونه باعتبار الحمل دون الحلول وقيل ان السلب لا
يضاف الا الى الوجود فهو لو صح كان في السلب بالمعنى المصدري فهذا الزاعم ان
زعم ان بين العرض والعرض تقابل السلب والايجاب نظرا الى الوجهين الاولين
فصحيح وان زعم ان بينهما هذا التقابل نظرا الى هذه الوجوه مطلقا فليس بصحيح قوله
التقابل بالذات اه اراد ان يبين ان التقابل مقول على الاقسام الاربعة
بالتشكيك واستدل عليه اولا بان التقابل بالذات انما هو بين السلب والايجاب
فان معنى التقابل استلزام كل من المتقابلين سلب الآخر وهذا المعنى في السلب والايجاب
بالذات وفي سائر الاقسام بالعرض ولا شك ان التقابل بالذات اولى من التقابل
بالعرض والمراد من التقابل بالذات نفي الواسطة في الثبوت لا نفي الواسطة
في العروض ولا نفي الواسطة في الاثبات والا لا يكون الاقسام الثلاث تقابلا
في الحقيقة ولا يكون الحكم بالتقابل بين الضدين مثلا بديهيا وثانيا بان السلب
نفس نقيض الايجاب بخلاف الضد فانه لا ينفي نقيض الضد الآخر بل عارضه ولا شك
ان التنافي في الذات اولى من امتناع الاجتماع من التنافي للعرض ويرد
على الوجه الاول انه ان سلم ان معنى التقابل هو استلزام كل من المتقابلين
سلب الآخر فلا نم ان هذا المعنى يثبت في الاقسام الثلث بواسطة السلب والايجاب

وعلى الثاني

وعلى الثاني انا لا نم ان احد الضدين لا ينفي نفس الضد الآخر كما انه ينفي عارضه بل ينفي بل
نفسه ولو سلم فنفي احد المتقابلين للآخر ليس بعض التقابل بل لازم له الا على البعض فما
يلزم هو التشكيك في لازم التقابل وفي التقابل كيف وفي التقابل المصدري نوع التقابل
وهو حصص منه بل التشكيك انما هو في الحاصل منه اي مفهوم التقابل بالنسبة الى
المتقابلات وذلك يرجع الى الابعاد وتحقيق المقام انه لا اختلاف في مفهوم
التقابل ضرورة ان مفهومه يصدق على اقسام الاربعة على السوية بل الاختلاف
انما هو في التعاند الذي هو مفاد القضية المنفصلة او التعاند الذي يوجب
التحقق في الواقع اما الاول فلان التعاند بين النقيضين اقوى من التعاند
بين الضدين لتعاند النقيضين في الصدق والكذب معا وتعاند الضدين في
الصدق فقط واما الثاني فلان التعاند بحسب التحقق بين الضدين اقوى من
التعاند بين السلب والايجاب لان الجسم الابيض ابعد من الاتصاف بالسواد
من الجسم الشفاف فان الابيض متصف بسلب السواد مع امر زائد عليه وهو
الاتصاف بالمانع عنه والجسم الشفاف متصف بسلب السواد فقط فبهذا
التحقيق يرتفع الخلاف الذي بينهم في هذا المقام فافهم واستقم قوله لما رأيت
العلماء عدلوا عن التعريف المشهور الذي اورده المص في صدر هذا الموقف للامور العامة
وجعل العلية من العوارض الشاملة للموجودات على سبيل التقابل لان هذا التعريف
اعم من التعريف المشهور ولا يلزم عليه ان يكون بعض المباحث تطفليا وشموله
العلية على سبيل التقابل اشمل من شمولها على سبيل الاطلاق مع ان الاول
معلوم بالضرورة والثاني غير معلوم لا بالضرورة ولا بالبرهان كما ان اشتراك

قوله تقور احتياج الشيء اه يطلق العلة على معنيين الاول كون الشيء محتاجا اليه
والثاني كونه مترتبا عليه اي كونه بحيث لولاه لامتنع وجود الآخر وكونه متقدما
على الآخر بالذات وهما متلازمان ضرورة ان المحتاج اليه هو المترتب عليه
والمترتب عليه هو المحتاج اليه ولكل منهما معنى مصدري انتزاعي مصحح للمعلولية
المصدرية ومعنى آخر هو منشأ الانتزاع والمقصود ههنا هو المعنى الاول بالمعنى
المصدري وتصور كنهه ضروري فان كنهه ليس الا ما يحصل في الذهن بعد الامرار
على نفس سائر المعاني المصدرية فلا يرد عليه ان اللازم من التصديق الضروري
مطلقا اي الحاصل لكل واحد ممن يقدر على الكسب وممن لا يقدر على الكسب ان يكون
اطرافه ضروريا بوجه ما وهو لا يقبل النزاع ولا يحتاج الى البيان **قوله** فان
المحتاج اليه اه فيه اشارة الى ان المحتاج اليه في عدم الشيء لا يسمى علة لذلك الشيء
بل يقال له علة لعدمه وكذا المحتاج اليه في وجود الشيء له واتصافه عند الا ان المحتاج
حقيقة هو وجود الشيء لا نفسه كما ذهب اليه القائلون بالجعل المؤلف واثر الجعل
عندهم وان كان هو الاتصاف ونسبته الى الطرفين سواء الا ان محط الحكم هو
المحمول دون الموضوع **قوله** والعلة اما تامة اه فيه مسامحة لان الوحدة معتبرة في المقسم
فلا يصدق على العلة التامة فانها علل كثيرة وليست علة واحدة كما سيأتي **قوله** اي
كان الشيء بالفعل اي يكون نفسه مقتضية لحصوله بالفعل من حيث هي لا من حيث
انها مستلزمة لامر آخر وكذا المراد بما به الشيء بالقوة فلا ينتقض تعريف
العلتين بمادة الفلك منعا وجمعا **قوله** لانا نقول اه هذا الجواب بعد
تسليم ان صورة السيف هي الشكل المخصوص دون ما هو مبدأ الآثار

الحقيقية

الحقيقية وحاصله ان هذا الشكل مطلقا ليس صورة للسيف بل الشكل المقارن لمادة
الحديد ولك ان تقول في الجواب ان السيف مركب صناعي والكلام في المركب الحقيقي
قوله وليس المراد اه فيه تعريض على المصنف حيث اطلق الصورة والمادة مكان العلة
الصورية والمادية والحق انه فرق بين الصورة والمادة وبين العلة الصورية
والمادية بان الصورة والمادة تختصان بالاجسام والعلة الصورية والمادية
تعمان الجواهر والاعراض وربما لا يفرق بينهما ويطلق الصورة والمادة
على موضع العلة الصورية والمادية كما ان الشيخ في الهيات الشفاء اطلق العنصر
والصورة على ما بين العلتين فالمصنف اراد بالصورة والمادة ههنا العلة
الصورية والمادية واشار الى ان بينهما مساوقة حيث لا يختص الصورية
والمادية بالاجسام فان الجواهر المجردة بسائط والانواع الغير الحقيقية من
الاعراض غير معتبرة هذا واما ما ذكره بعض المحققين ههنا من ان الغرض منه
دفع سؤال يرد وهو ان يرد مباحث العلة الصورية والمادية في الامور العامة
وجب ان يتحققا في الاعراض فغفلة انهما على ما بين هذا المحقق لا يتحققان في الانواع
الحقيقية من الاعراض والمعتبرة في الامور العامة شمولها للماهيات الحقيقية ثم ان
ههنا اشكالا وهو ان الداخلة لا تنحصر في العلة الصورية والمادية لانهما لا يتحققان
في كثير من الاعراض المركبة كالحلقة المركبة من الشكل واللون والعشرة المركبة
من الوحدات على ما صرح به في مطعون من الشفاء كيف والعلة المادية يجب
تقدمها على العلة الصورية واجزاء هذه الاعراض ليس بينهما تقدم وتأخر
ولك ان الحلقة ليس مركبا حقيقيا ولنا ان المركب الحقيقي ان يترتب على المركب اثر

مقوله

سوى آثار الاجزاء والحلقة ليس لها اثر كذلك واما العدد فليس محتاجا الى الجزء
فى الوجود بل والى نفسه فقط فالتاثير فيه هو بعينه التاثير فيها كما يشهد به الذوق
الصادق فليتامل **قوله** واما اى المادة اه الظاهر من كلام الشيخ فى طبيعيات الشفاء
ان هذه الاسماء اسماء للهيولى العنصرية والطلاق المادة والطينة عليها باعتبار انها
مشتركة بين الصور ولها اسم آخر وهو اسم الموضوع قال الشيخ فى طبيعيات الشفاء
وهذه الشيء من جهة انها بالقوة قابلة للصورة او الصور تسمى هيولى ومن جهة
انها بالفعل حاملة للصورة تسمى فى هذا الموضع موضوعا لها وليس معنى الموضوع
ههنا معنى الموضوع الذى اخذناه فى المنطق جزء رسم الجوهر فان الهيولى لا تكون
موضوعا بذلك المعنى البتة ومن جهة انها مشتركة للصور كلها تسمى مادة وطينة ولانها
تحلل اليها بالتحليل فيكون هو الجزء البسيط القابل للصورة من جملة المركب تسمى اسطقسا
وكذلك كلما يجرى فى ذلك مجراها ولانها يبتدا منها التركيب فى هذا المعنى بعينه
تسمى عنصرا وكذلك كلما يجرى فى ذلك مجراها وكانها اذا ابتدأ منها تسمى عنصرا
واذا ابتدأ من المركب وانتهى اليها تسمى اسطقسا اذ الاسطقس هو البسيط
من اجزاء المركب **قوله** اى العلة الغائية فسر الغاية بالعلة الغائية لان الغاية
اعم من العلة العلة الغائية فان الاثر المترتب على الفعل من حيث انه نتيجة لذلك
الفعل تسمى فائدة له ومن حيث انه على طرف الفعل ونهايته تسمى غاية له ثم ذلك
الامر المسمى بهذين الاسمين ان كان سببا لاقدام الفاعل على الفعل تسمى بالقياس
الى الفاعل غرضا ومقصودا وبالقياس الى الفعل علة غائية وان لم يكن سببا
كان فائدة وغاية فقط **قوله** لتوقفهما عليهما اه كون الفاعل والغاية علتين للوجود

يبدأ منها

فقط

فقط انما هو على تقدير الجعل المؤلف بل الحق انهما فى المعلول المركب على كلا التقديرين
ايضا علتين حقيقة للوجود ايضا فان الكل يستتبع الاجزاء فى التقوم والوجود
كما يشهد به الوجدان السليم قال الشيخ فى طبيعيات الشفاء الفاعل والغاية انما
مبدآن بعد قربهما من المركب المعلول فان الفاعل اما ان يكون مهيئا للمادة
فيكون سببا لايجاد المادة القريبة من المعلول لاسبابا قريبا من المعلول او يكون
معطيا للصورة فيكون سببا لايجاد الصورة والغاية سبب للفاعل مع انه
فاعل وسبب للصورة والمادة بتحريكها للفاعل **قوله** فان الموجب لا يكون اى
الموجب التام لا يكون لفعله علة غائية خارجة عن ذاته فلا يرد عليه ان الفاعل
الموجب عندهم يجوز ان يكون نفسه علة غائية بل قد صرحوا بان ذات الواجب تعالى
علة غائية كما انه علة فاعلية مع ان الايجاب بهذا المعنى مقابل للاختيار الذى
هو كون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان شاء لم يفعل وبهذا ندفع عنه ما اورده
الامام فى شرح الاشارات من ان الحكم بكون العلة الغائية مخصوصة بالفاعل المختار
ينافى ما حكموا به من اثبات اى العلل الغائية للطبائع اذ لا اختيار لها ضرورة
وذلك لان الطبائع ليست موجبة تامة لآثارها بل صرحوا بانها ليست فاعلة لها
اصلا ولا حاجة فى دفعه الى ما ارتكبه المحقق الطوسى من التزام تحقق الشعور فيها
قال الشيخ فى الهيات الشفاء العلة الفاعلة الطبيعية لا تفيد وجودا غير التحريك
بانحاء التحريكات فيكون مفيد الوجود فى الطبيعيات مبدأ حركة **قوله** والغاية
معلوله اه اى فى عالم الكون والفساد قال الشيخ فى الهيات الشفاء فاذن الذى
بالذات للعلة الغائية بما هى علة غائية ان تكون علة لسائر العلل ويعرض لها من

الغايات م

جهة ان معناها قد يكون و اعتاقه الكون ان يكون معلولا و التحقيق على ما يقتضيه
النظر الدقيق ان العلة الغائية علة محضة وليست معلولة اصلا لان الفاعل والوجود
مطلقا ليس الا او حب ذلك و هو فاعل لاجل ذاته لا لاجل غيره ولا علة لها اجل غيره و لغاية فهو
بل هو فاعل لذاته كيف و علمه تعالى علم فعلي لا يعزب عنه شيء فلما ان الفاعل علة فهو
فكذا الغائية فافهم قوله فانا اذا وجدناه يعني ان الامكان موضوع اولا
و كانه قيل ما يحتاج اليه الممكن بعد ثبوت الامكان فلا يرد عليه ان كون الامكان
وصفا للمعلول لا يقتضي عدم اعتباره في جانب العلة كما في العلة المادية والصورية
و هذا الوجه بعينه يجري في عدم اعتبار الاحتياج في جانب العلة اما التاثير والوجوب
فوجه عدم اعتبارهما ان التاثير يرجع الى نفس العلة و الوجوب الى نفس المعلول
ولا يبعد ان يقال لو كان الامكان علة يلزم تقدم الاحتياج على نفسه بمرتبتين
لكونه علة للاحتياج ولو كان الاحتياج علة يلزم تقدمه على نفسه بمرتبة واحدة فتدبر
قوله فعدمها على المعدوم اه اعلم ان العلة التامة عبارة عن احاد العلل الناقصة
لا عن المجموع المركب منها المغاير لها و الا يصدق العلة عليها كما يصدق على العلة
الناقصة و يكون واحدة من العلل الناقصة و كان تقدمها بمعنى تقدمها
لا بمعنى تقدم مجموعها ولا بمعنى تقدم كل واحد واحد منها والفرق بين الاحاد
المحضة و المجموع و كل واحد واحد و كذا بين تقدم الاحاد و تقدم المجموع
و تقدم واحد واحد مما لا يخفى على احد و بهذا ظهر لك ان وجود العلة التامة
ما هو وجود العلل الناقصة و عدمها ما هو عدمها و به ينكشف لك ان عدم
المعلول يستند الى عدم احدى العلل الناقصة لا بخصوصها فحصل ان عدمه يستند

الى عدم

الى عدم العلة التامة لا الى عدم العلة الناقصة لا بخصوصها ولا لا بخصوصها سقط
عن درجة التحقيق فما في ذلك يحمل الحق لا يحاد عنه قوله او مجموع الاجزاء اه قد عرفت
سابقا ان العدد سواء كان مشتملا على الجزء الصوري او غير مشتمل عليه ليس مركبا من
الاعداد فلا يكون مجموع المادة و الصورة جزء للعلة التامة فلا يلزم تقدم الشيء
على نفسه بل ليس ههنا في الحقيقة جزء و كل لما عرفت ان العلة التامة احاد محضة
قوله فلان انه جزء للفاعل اه حاصله ان المراد بالفاعل ههنا الفاعل المستقل بالتاثير
فكان وجود الشرط و عدم المانع من تتمته و قيوده و كان ذكره متضمنا لذكرهما ضمن
ذكر المقيد ذكر القيد فلا حاجة الى افرادهما بالذكر بل يجب عدم ذكرهما لان المعلول
يتوقف على المقيد فقط اي ما يصدق عليه المقيد ولا يتوقف على القيد بل يلزم
فان القيد خارج عن المقيد و لازم له ولا يلزم من توقف الشيء على الملزوم توقفه على
اللازم له و ربما اجيب عنه بان المقسم هو العلة القريبة و الشرط و عدم المانع من العلل
البعيدة لان المعلول يتوقف عليهما بواسطة توقف تاثير الفاعل عليهما لكنه يشكل بالعلة
فانها من العلل البعيدة لكونها علة فاعلية الفاعل و يمكن التفصي عنه بان احتياج المعلول
الى الغاية في نفس الصدور و ان كان بواسطة احتياجه الى الفاعل لكن احتياجه
اليها في نحو الصدور الواقع على وفق الارادة بلا واسطة فان للمعلول نحو
وجوده و تقومه احتياجين الاول احتياج و الثاني لنفسه و هو الى المادة و الصورة
فقط لا الى غيرهما من العلل لا بالذات ولا بالعرض كما عرفت و الثاني احتياجه
في نفس الصدور اي لا من حيث وقوعه على وفق الارادة و هو اولا و بالذات
الى الفاعل و ثانيا و بالعرض الى سائر العلل و الثالث احتياج نحو الصدور

من حيث هو واقع على وفق الارادة وهو الى الفاعل والغاية اولا وبالذات
والى غيرهما ثانيا وبالعرض فتامل جدا قوله وقد يجعلان الخ هذا الجعل كانه اخذ
المادة بمعنى القابل مطلقا لا بمعنى الخارج عن ذات المعلول فلا يرد عليه ان جعل الشرط
وعدم المانع من تتمة المادة مع تحققهما فيما لا يحتاج فيه المادة كالبسيط بعيد قال
الشيخ في البيان الشفاء فيكون المبادي اذن كلها من جهة خمسة ومن جهة اربعة
لانك اذا اخذت العنصر الذي هو القابل وليس جزءا من الشيء غير العنصر الذي
هو جزء كانت خمسة وان اخذت كليهما شيئا واحدا الاشتراكهما في معنى واحد القوة
والاستعداد كانت اربعة نعم يرد عليه ان حيثية جميع الشرائط ودفع الموانع
في القابل بعلية لا يحمل التقييد لان الفاعل هو ذاته من حيث هو كذلك
بمعنى كون الشرط وعدم المانع من تتمة المادة انهما من توابع المادة ودخلاهما
في عدادها والحق انه لا يدفع النقض الا بتكلف قوله فان قلت هذا السؤال الا ان
على التقرير مع ان كون عدم المانع جزءا للفاعل قوله لكن يجوز ان يتوقف
فان قلت عدم المانع سلب بسيط لا حقيقة له ولا ثبوت له شيء فكيف يجوز ان يتوقف
عليه شيء قلت هذا كالمجهول المطلق حيث حكم عليه بانه لا يحكم عليه والجواب
قوله بل معناه اه بل معناه انه من قيود الفاعل المستقل بالتاثير ولوازمه فان لا
يتوقف عليه اصلا قوله وايضا الموضوع اه فيه ان الموضوع داخل في الشرط
وقد مر انه من تتمة الفاعل والمادة فلا حاجة الى التعرض به ولعل في ذكره منبي على تخصيص
الشرط بما لا يشمل الموضوع كما هو المتبادر منه قوله الجنس اذا اخذ لا بشرط حاصله
ان الجنس والفصل اذا اخذا لا بشرط شيء كانا متحدين مع الماهية اذا اخذا بشرط لا

كانا مادة

كانا مادة وصورة فلا يرد عليه ان الكلام في الجنس والفصل من حيث الجنسية
والفصلية وكونهما مادة وصورة باعتبار آخر لا ينفع قوله اونقول اه لم يفهم منه
ان الاجزاء العلة علل او اجزاء بحسب الوجود الذهني والآخر ليس كذلك فانها ليست
اجزاء في كلا الوجودين كما هو حقيقة كيفية الجزئية والاجزئية لا يختلفان
باختلاف الوجود قوله اما ان يكون جزءا عقليا اه الجزء العقلي ليس من
اقسام العلة لانه ليس جزءا في الخارج كما سبق قوله الاول لو علل اه الحق ان هذا
الدليل يدل على امتناع تعدد العلة التامة بمعنى المحتاج اليهما مطلقا سواء كان على
سبيل الاجتماع او على سبيل البدلية وكذا على امتناع تعددها بمعنى المرتب عليها مطلقا
فان الشيء لا يترتب الا على ما يحتاج اليه ولو ترتب في ظاهر الامر على شيئين كان
في الحقيقة مترتبا على القدر المشترك بينهما قوله منشأ الاحتياج اه ان اريد بالعلة
كون الشيء محتاجا اليه من الاحتياج والعلة معية وان اريد بها المرتب
فالامر بالعكس قوله فلاستحالة فيه اه اعلم ان الممكن في وجوده وعدمه
محتاج الى العلة في وجوده الى وجودها وفي عدمه الى عدمها فلو كانت احدى
العلتين موجودة ووجد المعلول بوجودها والآخر معدومة وعدم
المعلول بعدمها يلزم الترجيح بلا مرجح فان المفروض ان كلا منهما علة الوجود
والعدم وتحققه مع تحقق احدى المعلولين دون الآخر يلزم ترجيح
المرجوح لعدم احتياج العدم الى التاثير مع ان هذا الدليل كما اشرنا
اليه يدل على امتناع توارد العلتين مطلقا ضرورة ان الاحتياج وعدم
الانفكاك بحال الوجود قوله فيلزم تحصيل الحاصل اي تحصيل الحاصل تحصيل آخر

لان تحصيل العلة الثانية مغايرة لتحصيل العلة الاولى بالضرورة كيف وتحصيلها
ينتفي بانتفائه لامتناع زوال المعروض مع بقاء العارض فلا يرد علينا انه
يفيد اصل الوجود في الزمان الثاني فالفاعل في كل زمان يفيد اصل الوجود وبتلك
الافادة يستمر استمرار الوجود سواء كانت من علة واحدة او متعددة **قوله**
لانا نقول اه اختصر بان عدم العلة علة تامة لعدم المعلول ولا عكس لجواز عدمه كما
يمكن تخلف وجود المعلول عن وجود العلة التامة فانه كما يتوقف وجود العلة فوجد
المعلول على عدم العلة فعدم المعلول بلا فرق في ذلك الا الاستلزام كاستلزام وجود
العلة بوجود المعلول ولا يتوقف على امتناع ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان
ولو لم يستلزم عدم العلة عدم المعلول لكان وجوده اعم من وجودها والاعم
في الحقيقة لازم للاخص فيكون للعلة خصيصة هي العدد المشترك بين تأثير
العلتين **قوله** وقد يقال اه لا يخفى انه اذا كان لكل منهما تأثير تام كان
تأثير كل منهما مغاير التأثير الآخر ويلزم تحصيل الحاصل [illegible] والجواب المؤثر
على ذلك التقدير هو العدد المشترك وكانت خصوصية كل منهما ملغاة في التأثير
فانا لا نعني بالتأثير الا ما يتبعه المترتب لا شك ان المترتب عليه في الحقيقة وذلك
التقدير هو العدد المشترك ثم العلية بمعنى الترتب وبمعنى كون الشيء محتاجا اليه
متلازمان كما اشرنا اليه في صدر هذا المرصد والمعترض في الدليل بيان امتناع
تعدد العلة التامة بالمعنى الاول ويلزم منه امتناع تعددها بالمعنى الثاني
كما ان المعترض في الدليل الاول بيان امتناع تعددها بالمعنى الثاني ويلزم منه
امتناع تعددها بالمعنى الاول فلا تغفل **قوله** كجوهر فرد او جزء ذلك في

الجسم

الجسم بمرات متعددة فان الحركة القائمة بجسم واحد حركة واحدة شخصية مركبة
من الحركات الشخصية القائمة باجزاء ذلك الجسم حاصلة عن كل من الدافع او الجاذب
لكنه اجرى في الجزء الواحد لكونه اظهر **قوله** فان استقلال اه فيه انه يلزم توارد
العلتين المستقلتين على معلول واحد على سبيل البدلية وقد عرفت انه صح مطلقا
فالصواب في الجواب ان هذه الحركة المخصوصة لا يمكن ان تحصل من احد من تلك
الدفع المخصوص والجذب المخصوص سواء اعتبر الارادة او لا بل تحصل من
مجموعهما فالعلة المستقلة هو المجموع وكل واحد ليس علة مستقلة اصلا **قوله** على
معنى اه هذا على تقدير ان لا يكون الكلي الطبيعي موجودا واما على تقدير وجوده
فالمعنى ان الطبيعة مستندة الى الطبيعة والفرد الى الفرد لا ان الطبيعة في ضمن الفرد
مستندة الى علتين فانما يدل على امتناع استناد الواحد الشخصي الى علتين يدل على امتناع
لكن استناد الطبيعة الى الطبيعة في غير الفاعل والمادة والصورة فان معطي الوجود
يجب ان يكون متعينا وكذا الجزء الخارجي على ما يشهد به الضرورة واما غير الفاعل فيجوز ان
يكون طبيعة نوعية بل جنسية **قوله** او منضما الى غيره وهو محل الآخر اه اما وحده او منضما
الى غيره لكن المتحقق هنا هو الاول من الثاني فان المخالفة نسبة يتوقف على الطرفين
ويحصل بمجرد حصولهما فكل من المتخالفين مستندة الى محله بان يكون طرفا ومحلا له
او الى محل آخر بان يكون طرفا له فقط وبذلك الاعتبار يصير مجموع المحلين علتين متعددتين
وبهذا ظهر ان العلة الواحدة يجوز ان يستند اليها معلولان بان يتعدد
ما حصلا وتحوا العلة **قوله** عند من يقول اه لا يخفى ما فيه وكأنه اراد ان المبنى
على تعدد اعتبارية الاضافات لا كونها متحققين [illegible] في الاصطلاح بالموجود

العارض او اراد انهما على ذلك التقدير لا يكونان معلولين لخصوصيتهما بل
بالموجود من العارض في الاصطلاح قوله فانما يصح على تقديره وكذا لا يصح بحسب الوجود
الذي هو منهما بازائه فان الفصل بحسب الوجود راجع لابهام الجنس وليس علة له
كيف وحمل الجنس على الفصل وهما محمولان على النوع بحسب ذلك الوجود ولا يحمل معلول
على علته ولا المعلول والعلة على المركب منهما قوله فان العلة الخ فيه نظر اولا بانه
قد يسلم ان الطبيعة لا تستند الى علتين لانها موجودة في الخارج فكيف يكون العلة طبيعة النار
والمعلول طبيعة الحرارة الا ان يقال المراد بطبيعة النار صورتها النوعية وان لم يلائم قوله
كما ان المعلول طبيعة الحرارة وثانيا بانه قد مر ان منع استناد المعلول النوعي الى العلتين
المستقلتين ان يستند فرد منه الى علة وفرد آخر الى علة اخرى فان اعتبر افراد النار
والحرارة يصح التمثيل الا ان يبقى الكلام في تعليل الواحد النوعي بالعلتين المختلفتين
بالنوع كما يدل عليه نقله عن المحقق وان دل جواز التعليل بالعلتين المتحدتين بالنوع
على جواز ذلك قوله والمعلول الواحد النوعي الخ هذا المعنى استناد النوع الى الجنس استناد
الفرد الى الفرد او الى النوع على تقدير وجود الكلي الطبيعي واما على تقدير ان لا يكون الى الفرد م
موجودا فمعناه استناد الفرد فقط قوله بان يكون هذه المعية الخ اعلم ان هذه
المعية على ذلك التقدير لا يكون علة سواء اريد بالعلة كون الشيء محتاجا اليه او كونه
مترتبا عليه اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه مساوق للاول ولعل المراد بالتعين من
جانب العلة انه لا مدخل لتعينها في تحقق المعلول بل العلة تستدعي تعينها لاستلزام كون
الشيء علة ان يكون متعينا لكن ذلك انما هو في الفاعل والجزء الخارجي فقط
كما اشرنا اليه في اصل الجواب ان منع تعليل الواحد النوعي بالعلتين ان

المهية

المهية من حيث هي محتاجة الى القدر المشترك من العلتين ومستندة اليه ومن حيث الخصوصيتين
محتاجة ومستندة الى كل من الخصوصيتين فان ارتفع السؤال بجواز ان يكون احدهما
لا من حيث الخصوصية لحصار السؤال الاول والا لحصار السؤال الثاني قوله ثم لا يصح الخ وايضا ان
هذا الجواب على تقدير وجود الكلي الطبيعي واما على تقدير انتفائه فالجواب هو الاول على ما
قررناه قوله كالمبدأ الاول المبدأ الاول بحسب صفاته الحقيقية الاعتبارية عند الحكماء
واحد لا تعدد فيه لان صفاته الحقيقية عندهم عين ذاته تعالى وصفاته الاضافية والسلبية
الاعتبارية ترجع الى حيثية الوجوب وهو من الذات واما وحدته بحسب الشرائط والقوابل
فالمشهور انهم يقولون به وبنوا عليه ما اشتهر عنهم في صدور الكثرة والتحقيق انهم
لا يقولون به كما صرح به في الشفاء وغيره كيف وعلمه تعالى عندهم علم فعلي محيط بجميع
الممكنات بحيث لا يعزب عنه شيء قال شارح الاشارات شنع عليهم ابو البركات البغدادي
بانهم نسبوا المعلولات التي هي في المرتبة الاخيرة الى المتوسط والمتوسط الى العالية
والواجب ان ينسب الكل الى المبدأ الاول ويجعل الوسائط شروطا معدة لافاضته وهذه
مواخذة تشبه المواخذة اللفظية فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله
وان الوجود معلول على الاطلاق قال بهمنيار في التحصيل ان سألت الحق فلا يصح ان
تكون علة الوجود الا ما هو بريء من كل وجه عن معنى ما بالقوة وهذا هو صفة
الاول لا غير وبالجملة اتفقت كلمة الكل على ان الايجاد مخصوص بالواجب لذاته وجماعة
الاشاعرة توغلوا فيه حتى نفوا العلية مطلقا عما سواه تعالى الا ان اكثر
المحققين منهم اثبتوها ولنا في هذا المقام برهان شريف سنذكره ان شاء الله تعالى
قوله ولا يلتبس عليك انه يحصر عليك ان الاشاعرة وان اثبتوا العلية حقيقة عندهم

ليست جهات الصدور الكثيرة عنه لانها مشتركة بين معلولاته بل جهات الصدور عندهم
تعلقات الارادة كيف ولو صدر العالم عنه من حيث هو او من حيث صفاته القديمة
يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة او قدم العالم بجميع اجزائه فالمبدأ الاول على رايهم
لا يندرج في هذه القاعدة لان تعلقات الارادة عندهم جهات الصدور والاشاعرة
اثبتوا الصفات حقيقية زائدة **قوله** وقد تقرر بهذا الوجه يمكن ان يستنبط منها وجه
وهو انه اذا صدر عن الواحد الحقيقي اثنان كان صدور احدهما عنه بايجاد المصدر
وصدور الآخر بمصدرية اخرى فلا يكون صدورهما من جهة واحدة ورد على التقرير الثالث
انه يجوز ان يكون كل من المصدرين عين المصدر على نحو ما قال الحكماء في عينية صفات الله تعالى وايضا
ان اتحاد المصدرين يستلزم اتحاد الصادرين بالضرورة واتحادهما مع تعدد الصادر
غير معقول وحينئذ ان للاتحاد معنيين الاول اتحاد حقيقي متقدم على الوجود وثانيهما
والثاني اتحادهما في مقام فرع عنه والكلام ههنا في المعنى الاول ولا شك ان اتحاد ذاتيهما
واعتباريهما يستلزم اتحاد اثره كذلك بالضرورة فتامل **قوله** والجواب عن الاول بعد تسليم
ما فيه والحق ان الكلام في المصدرية الحقيقية التي هي ما به المصدرية ومنشأ الانتزاع
المصدرية وهي بهذا المعنى موجودة في الخارج والا لكان لا مرانها امكان آخر والحق المصدر
والصادرية صلاحية على تعدد الصادر ليس عين المصدر فانها عارضة لذلك المصدر
تتعدد بتعدد الصادر والمعروض ان المصدر واحد حقيقي لا تعدد فيه اصلا فتدبر **قوله**
اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها فان قلت لم لا يجوز ان يرجح ذلك الاقتضاء ما اقتضاه آخر وهكذا
فغاية ما يلزم تحقق امور لا متناهية اعتبارية قلت لا بد في اقتضاء ذات هذا المعلول
دون اقتضاءات المعلولات الاخر من مرجح مع ان ذلك مما يشهد به الوجدان وما ذكر تنبيه

والصادرية

والحق

عليه

عليه نعم هذه المقدمة مما يشهد به الوجدان لكن المقدمة الوجدانية لا تورد في محل
النزاع **قوله** او غير مشتركة ومنشأه لعله اشار الى دفع ما اورده بعض المحققين من انه
اذ اشتركت الخصوصية بين الجميع لكانت مع انتفاء المشتركة فلو انتفت شيئا لا تنتفي الصدور
المشترك فلم يحصل الامور المتعددة بخصوصياتها واجيب بان مناسبة احد المتباينين
بالخصوصية المشتركة ليست من جهة ما هو مباين للآخر والا لم يكن لذلك الآخر مناسبة
مع تلك الخصوصية المشتركة بل من جهة ما يتحد به في جهة ما فيلزم ان يكون هناك
اشتراك في جهة واحدة يتعلق بها الخصوصية حقيقة **قوله** ولئن سلم انه لا بد من خصوصية
ههنا مقامان الاول ان الواحد من حيث هو واحد لا يصدر عنه الا الواحد والثاني
ان المبدأ الاول كذلك وهذا الايراد يتعلق بالمقام الثاني ويندفع عنه لان جميع الاشياء
في المبدأ الاول عندهم يرجع الى حيثية الوجوب وهي عين الذات كما اشرنا اليه سابقا
نعم يرد عليه ان المبدأ الاول يجوز ان يصدر عنه الكثرة نظرا الى شروط وجود في
الخارج عن ذاته على ما ذهب اليه المحققون منهم كما مرت الاشارة اليه فالصادر
الاول يجب ان يكون واحدا لا غير **قوله** قال الامام الرازي قد عرفت ان المصدرية
عبارة عن الخصوصية فجهة صدور أ كانت مختصة به بحيث لا يشاركه فيها غيره فكانت جهة
صدور الجهة لا صدور لا أ فلو صدرت ب بهذه الجهة بعينها لزم التناقض بين صدور
لا أ الذي يتضمنه صدور ب ولا صدور لا أ الذي يتضمنه صدور أ من حيث اختصاص
الجهة به فالتناقض انما هو بين صدور لا أ ولا صدور لا أ لا بين صدور أ وصدور
لا أ قال بعض المحققين صدور لا أ ليس واردا في النقيض لصدور لا أ فقد تقيض بل له
صدور أ فاذا كان الحيثيتان جائز ان يكون مقتضيا من حيثية لصدور أ ومما

حيثية اخرى بلا صدور او دعا اذا لم يكن له الا حيثية واحدة لم يصح ان يصفها
للزوم التناقض وتفصيله ان اتصاف الشئ بامر هو لا اتصافه بآخر فهو من حيث
الاتصاف بذلك الامر لا يتصف بغيره فلا يجوز اجتماعهما من حيثية واحدة وعند هذا
ظهر انعكاس التشنيع واورد عليه اولا بانه لو صح ذلك لزم ان يكون الحركة ضد السواد لان
الحركة لا سواد والسواد لا حركة فلا يمكن ان يجتمعا من جهة واحدة فيصدق التقابل بينهما
ولما كانا وجوديين كانا متضادين وثانيا بان للصدور نقيضين احدهما باعتبار
حمل الاشتقاق وهو رفع الصدور وثانيهما باعتبار حمل المواطاة وهو اللاصدور
اى المغايرة للصدور ولا يمتنع اجتماع الصدور واللاصدور بحسب حمل الاشتقاق
او اللاصدور نقيضا له بهذا الاعتبار واجيب بان المصدر من حيث هو مصدر لا ح ليس م
ليس مصدرا لب بل ليس الا مصدرا لا كما ان الانسان من حيث هو ضاحك ليس
كاتبا ولا شيئا آخر الا من حيث مفردة ان الضاحك مغاير للكاتب في الاتصاف مغاير للا
بها فلو كان مصداق مصدريته ا ومصدريته ب امرا واحدا يلزم اجتماع النقيضين فان المصدر
على هذا التقدير يكون مصدرا لب من حيث هو مصدر لا لف وقد عرفت انه من حيث هو
مصدر لالف ليس مصدرا لب فيجتمع النقيضان من جهة واحدة ولو كان مصداقهما متعددا
يلزم اجتماعهما من جهتين ولعل ذلك مراد بعض المحققين لكنه تسامح في العبارة وبه
يندفع ما اورد عليه من الايرادين ثم لا يخفى ان هذا الدليل على ما قررناه كما يدل على ان
الواحد من حيث هو واحد لا يكون فاعلا لامرين بان يكون مصداق الفاعلية
امرا واحدا كذلك يدل على انه لا يكون قابلا لامرين بان يكون مصداق القابلية
امرا واحدا وعلى انه لا يكون فاعلا وقابلا لشئ واحد ولا فاعلا لشئ وقابلا

لشئ آخر

لشئ آخر بان يكون مصداق الفاعلية والقابلية امرا واحدا الا ان امتناع صدور
الشئ الواحد للامرين من جهة واحدة يلزم ان يكون من كل نقيض نقيض بل ان ادعى
او على ذلك التعدد بصدق انهما لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة لانا نقول المعتبر
في المتقابلين تعدد الجهة التقييدية المحضة في عروضها تعددها سواء كانت تقييدية محضة
او تقييدية تعليلية والتعليلية المحضة لا تكفي فيه فان مصداق الحقيقة يجب ان يكون مرتبة
موضوعها كما يشهد به الضرورة وايضا المتقابلان يمتنع اجتماعهما نظرا الى ذاتهما
واما غير المتقابلين فامتناع الاجتماع فليس كذلك بل انما هو بالنظر الى المحل فلذلك
قوله واعترض عليه القابلية لما مع الامكان لذاته والامكان الاستعدادي
والاستعداد والنظائر هذا الدليل مخصوص بالمعنيين الاولين والدليل الاول شامل للمعنى
الثالث ولكن ان نقول قد تقرر عند المحققين من الحكماء ان الواجب تعالى موجد لكل
شئ وعلة فالمصنف لفاعلية في المرتبة الاولى الذات البحت وفي المرتبة الاخرى الذات لكون م
من حيث الاقتران بامر على ان الحيثية تقييدية اذ لو كانت تعليلية يلزم صدور الكثرة
عن الواحد الحقيقي وقد بين عندهم بطلانه فنسبة الفاعل الى المتصف بالفاعلية
المعلول في جميع المراتب بالوجوب بخلاف القابل فان نسبته الى المقبول في جميع المواد
بالامكان لان المتصف بالقبول في جميعها هو ذات القابل والحيثية اي خصوصه
فيه اي حيثية شرائط الفعل والقبول حيثية تعليلية دون تقييدية مثلا ان
معروض السواد مثلا هو الجسم من حيث انه مقارن لشرائط الفعل والقبول بان
يكون الحيثية شرطا للعروض لا قيدا للمعروض فان قلت ان اعتبر الذات
بعد المرتبة الاولى مع حيثية تقييدية يكون امرا اعتباريا غير موجود في الخارج فكيف

متصف بالفاعلية قالت لا يكون الذات في التغاير الاعتباري مميزه بحسب الاعتبارات
يدخل فيها حيثية كما انها في التغاير الحقيقي لا تميز بان يدخل فيها تشخص بل الحيثيات في
التغاير الاعتباري والتشخصات في التغاير الحقيقي من لوازم الحقيقة المتميزة في الواقع
وبالجملة الحيثيات والتشخصات داخلة في الوصف والمفهوم دون المصداق والحقيقة
فتدبر لعله يحتاج الى لطف القريحة **قوله** لزم امكان الوجوب وامتناعه لا يلزم من الوجوب
في بعض الصور امكانه في جميعها والمدعى لا يتم بدون ذلك ومن المعلوم ان في جميع
الصور ان اعتبر الفاعل والقابل مع الفعل وما القبول لزم الوجوب في كليهما مع
ان ذلك الاعتبار بمعزل عما نحن فيه وان اعتبر الا مع الفعل والقبول لزم في كليهما وجوب
الوجوب او وجوب الامكان **قوله** ورد هذا الجواب به اورد عليه ان المفروض عدم
اختلاف الجهة في الفاعلية والقابلية وانما تغاير الفاعلية القابلية بنفسهما فلا مجال
لنفيه فجاز ان يكون لعكس النسبتان مختلفان ولا يخفى ان اللازم ههنا هو
الوجوب والامكان بالقياس الى معروض الفاعلية والقابلية من حيث هو لا من حيث
انه ذو فعل وقابل **قوله** سواء كان زمانه متناهيا او غير متناه فان الحركات الغير المتناهية
بالعدد في متحرك متناه لا تحصل الا في زمان الغير المتناهي فاللاتناهي بحسب العدة يستلزم اللاتناهي
بحسب العدة **قوله** واما زمانها متناه ام لا ولا يخفى ان الزمان من جانب المستقبل غير متناه بمعنى انه
لا تقف عند حد وغير المتناهي بهذا المعنى يرجع الى المتناهي فان ما تحقق منه ليس الا متناهيا
فاللاتناهي بحسب العدة ليس باعتبار لا تناهي الزمان في جانب المستقبل بل باعتبار لا تناهي في جانب
الماضي فما ثبت في الشرع من دوام نعم اهل الجنة وعذاب اهل النار ليس فيه اللاتناهي بحسب المدة
ولا بحسب العدة حقيقة ثم لقائل ان يقول الزمان المستقبل لا يوصف الا بالغير المتناهي بمعنى انها

لا تقف عند حد

لا تقف عند حد فكيف يكون اللاتناهي بحسب الشدة باعتبار لا تناهي الزمان في القلة
والنقصان والجواب انا نفرض حركة يقطع مسافة معينة في زمان معين ثم نفرض حركة
اخرى تقطع هذه المسافة في نصف ذلك الزمان ثم في نصف نصفه وهكذا الى جميع
اجزائه الفرضية المتناقصة حركات متفاوتة المراتب في السرعة فلا شك ان المراتب
التحتانية في السرعة اضعف من المراتب الفوقانية وانها منتزعة منها بضرب من
الانتزاع ومندرجة فيها على نحو من الاندراج حتى ان الوهم العامي اذا اخذ شيئا
من هذه المراتب ربما ذهب الى ان الفوقانية متالفة من التحتانية فكان غير
المتناهي في الشدة هو فوق هذه المراتب باسرها ولا تناهيه باعتبار لا تناهي
تلك الاجزاء الفرضية الزمانية او باعتبار لا تناهي عدد هذه المراتب المفروضة
وهو على تقدير الوجود يحصل في الآن دون الزمان ضرورة ان كل ما يفرض في
الزمان هو تحته في السرعة وبهذا التقرير يتضح لك ان الاعتراض المذكور في الشرح
نشأ من عدم تصور اللاتناهي بحسب الشدة ثم من البين ان اندراج هذه المراتب فيه
ليس على سبيل التحقيق بل على سبيل التخيل فلو فرض وجوده لكان طرفا لها وعلى ذلك يبتني
الدليل الذي اورده بهمنيار في التحصيل وحاصله ان هذا الغير المتناهي ان لم
يمكن اشد منه فهو نهاية وان امكن فليس فلم يكن غير متناه وبحول جواب ما
ذكره الشيخ في النجاة وهو انه لا معنى للاتناهي في الشدة بخلاف المدة والعدة
اذ فيهما لا يلزم التناهي على تقدير ان لا يكون وراءه مدة اخرى وعدة اخرى
فان اسعا والمرتبة الزائدة فيهما لا تجعل اللاتناهي متناهيا ولا يمكن الزيادة على غير
المتناهي المنتهي لانقطاع في الجانب الذي هو فيه غير متناه بخلاف الشدة فان في الزيادة

عليها يستلزم كونها متناهية الشدة قوله فيكون تلك القوى اه فيه ان المؤثر في الابدان
هي النفوس المجردة لا القوى الجسمانية وان سلم فاللازم هو ان الآثار مختلفة
وذلك يرجع الى التناهي كما اشرنا اليه وان سلم فليس هذه الآثار مع تمكن وقوعها في النظام
والحق ان الآثار الغير المتناهية لكلّ سلسلة موجودة فيما تقعها الحصص بالقوة
الجسمانية بل غير الجسمانية يقدر القوى عليها وان لم يمكن تحققه موجودة فانه كما
لا يحصى بعض الجسمانية بل الجسمانية يقوى عليها قال الشيخ في الشفاء واذ كان
الجسم لم يقوى على ترتيب غير متناهية فكذلك لا يقوى على خلط من ترتيب مختلفة واما
لا يقوى على ترتيب غير متناه فذلك ليس مما نعلنه واما اذا كان كل كثرة منها
غير متناهية في ترتيب ويكون الكثرة جنساً واحداً لا ترتيب فيه فلا يتبين لنا في هذا العلم واحد م
امتناعه قوله فيكون التفاوت ليس اثرها اى من حيث انها اثرا لها ضرورة ان البحث
في آثار القوى من حيث انها آثارها فلا يرد عليه انه يجوز ان يكون في الكبير والصغير عائق
يمنعهما عن التاثير ويكون ذلك العائق في الكبير اكثر ممانعة كالملاء فانه في الكبير
حجمه اكثر ممانعة قال الشيخ في الشفاء الكلام في هذه التقديرات كالكلام في المقدرات
التي فرضناها في قوام الملاء والخلاء وذلك لانا لسنا نحتاج الى اعتبار وجودها حتى تكون بجزء
بالفعل بل نقول ان ما تقدر بحسب هذا الحكم فهو متناه على التقديرات التي
يفعلها المهندسون قوله من مبدأ واحد اه اى من مبدأ واحد الى جانب الماضي لا الى
جانب المستقبل والا لكون الحركتان اللتان فرضناهما غير متناهيتين من جهة
لما انتهى اليه الاشارة ولا تظهر التفاوت بينهما في ان لا يكون الخارج من القوة الى
الفعل منهما في كل وقت الا متناهيا قوله والاول ان القوة اه يعلم ان

امدعى

امدعى ان الآثار المختلفة التي يقال لبعضها طبيعي ولبعضها قسري المنسوبة الى
القوى الجسمانية متناهية سواء كانت نسبتها اليها على سبيل الحقيقة اولا قوله وهو
غير لازم اه لا يخفى ان هذا المنع غير موجه لانا فرضنا مقدار الجسمين الا مختلفين
في الطبيعة متفاوتين في الصغر والكبر بان يكون الصغير على مقدار نصف الكبير
فيكون القوة بالضرورة مشتركة بينهما وقوتها على الفعل في كليهما ثم ما ذكر في سند
المنع لا يصلح السندية فانما يلزم هو اتلال الواحد عشر للحجر في عشر المسافة
قوله لجواز تفاوت القوة الخ قد علمت من كلام الشيخ ان المعتبر ههنا تقدير هذه المراتب
لا وجودها وهكذا القول في الجانب فتأمل قوله لكن الحركة لا تتعدى الا الى النفوس الحيوانية
والنباتية عندهم حادثة باشخاصها فلا يتصور عدم تناهي تحريكها فحينئذ يستدل على بطلانه
قوله مخصوص بالافلاك اه لا يظهر لهذا وجه فان حركة الفلك ارادية عنده والكلام
في الحركة القسرية والطبيعية قوله بمعنى لعدم العلة اه قد عرفت ان للعلية معنيين احدهما
كون الشيء محتاجا اليه وثانيهما كونه مترتبا عليه فلعل المعترض اراد بالعلة المعنى الثاني
وطلب للمتقدم الذاتي بمعنى سواها والمستدل اراد بها المعنى الاول المستلزم للمعنى الثاني
ثم الظاهر ان الخلاف في نظرية امتناع الدور وضروريته لفظي فمن ذهب الى نظريته
اراد بالعلة المأخوذة في تعريف الدور المعنى الاول ومن ذهب الى ضروريته
اراد بها المعنى الثاني قوله قال الاول اه اى على تقدير ان يستدل على امتناع الدور
فهذا الاثبات ضرورية كما ذهب اليه القائل مع ان النظري هو ما يتوقف على النظر
لا ما يحصل به فليتأمل قوله ولا اقوى اه هذه الاجابة اولوية الاولى فانه العباس
الى الدليل الاول لانه عند المعترض نفس المدعى بعبارة اخرى قوله سواء ان نسبته الى المعقول

اورد عليه اولاً بان هذا الوجوب هو الوجوب بالغير والامكان هو الامكان بالقياس
الى الغير ولا منافاة بينهما وثانياً بان هذه الادلة لا تبطل جميع اقسام الدور
فانه مخصوص بالعلة التي لا ينفك المعلول عنها كالعلة التامة ولا يخفى ان هذا الوجوب هو الوجوب
بالغير والامكان هو الامكان بالقياس الى الغير الذي الوجوب بالنظر اليه لتحقق
بينهما ظ وان كل علة اذا كانت وحدها او مع علة اخرى تستلزم المعلول بخلاف المعلول
فانه لا يستلزمها لا وحده ولا مع شيء آخر فيحمل كلام المقدر على نسبة العلة الى المعلول
بالوجوب ونسبة المعلول الى العلة بالامكان وهذا كما تراه مبني على ما ذهب اليه
الشيخ من جواز توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد والا فالمعلول يستلزم
العلة وحدها او مع علة اخرى كما ان العلة وحدها او مع علة اخرى تستلزم المعلول الا
ان يحمل عبارة المتن على ان العلة من حيث العلية واجبة بالنسبة الى المعلول من حيث
المعلولية والمعلول من حيث المعلولية ممكن بالنسبة الى العلة من حيث العلية وان كان
واجباً بالنسبة الى بعض العلل من جهة الخصوصية فتدبر قوله لان تحقق النسبة الخ فيه
ان في التغاير الاعتباري لا بد من اخذ حيثية تقييدية في طرف المتغايرين ومع لا تحقق
الدور فالاولى ان يقال يلزم ح الاقوى هو ان الشيء لا يلزم في الاولى اي
النسبة بين الشيء ونفسه وتحقق له اخرى هي نسبة الشيء بالوجوب والامكان مع
الى ذلك الشيء بعينه وكذلك ان نقول في ابطال الدور ان العلية والمعلولية من
المتقابلات المتضايفات فلا يمكن اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة قوله
لا يقال جاز ان يكون الخ ينبغي ان يجعل هاتان الجهتان تقييديتين فان مجرد
اختلاف الحيثية التعليلية لا يكفي في جواز اجتماع المتقابلين والدور كما

لا تحقق

لا تحقق مع تعدد الحيثية التعليلية كذا لا يتحقق مع تعدد الحيثية التقييدية بل الدور
انما يكون على تقدير وحدة الحيثية التقييدية سواء كانت التعليلية واحدة او متعددة لان
الضروري في تحقق الدور ان يكون شيء واحد بالقياس الى آخر مفتقراً ومفتقراً اليه
من جهة واحدة وبعد ذلك يجوز ان يكون الامكان من حيث انه مفتقر والوجوب
من حيث انه مفتقر اليه لانا نقول من البين ان الامر ليس كذلك ضرورة ان في استلزام
العلة للمعلول وعدم استلزام المعلول للعلة حيثية العلية والمعلولية ملغاة وان مناط الوجوب
والامكان هو بعينه مناط العلية والمعلولية قوله وذلك لان تحملها الخ وذلك بان
يكون وصف المفتقر اليه والمفتقر الوجوب والامكان من قبيل وصف الشيء بحال متعلقه وقد
عرفت انه لا حاجة الى ذلك فان المعنى الح صحيح بلا تجوز قوله وانما يرداه لجواز الاولى
جعلي لان الافتقار مخصوص بالموجود الخارجي والحوادث الخ حقيقي في قبيل اللزوم بين
الا مصور الا بين الشيئين فلا يكون بين الشيء ونفسه وكل من المتلازمين والملزوم من جهة
كونه ملزوماً للآخر واجب للآخر ومن جهة كونه لازماً له ممكن قلت في صورة التلازم
المحض يمكن نسبة كل من المتلازمين الى نفسه وكذا نسبة كل منهما الى الآخر بالوجوب
والامكان بان يكون بينه وبين نفسه تغاير اعتباري بخلاف صورة الدور فانه
لا دور الا مع اتحاد الجهة الحيثية مع ان ذلك مبني على القول بالتلازم الا اعم وقد
مر مراراً انه في التحقيق لا تلازم الا اعم وبهذا يظهر لك ان لزوم الشيء لنفسه على انحاء
الاول ان يكون بينهما لزوم محض والثاني ان يكون افتقار بدون الدور
والثالث ان يكون بينهما افتقار مع الدور وما يمكن منها هو النحو الاول
والثاني بان يكون بينهما تغاير اعتباري لكن في النحو الثاني في بعض العلل كالعلة

الى علية لا العكس ان يكون علة لنفسها اصلاً على ما يشهد به الحدس الصائب قوله فان عنى
بالافتقار اه الحق ان الافتقار بمعنى بديهي يقابله الاستغناء ويعلمه كل احد كما سبق في
صدر هذا المرصد وهو ليس بنفس امتناع الانفكاك لا مطلقاً ولا مع وصف التأخر بل
منشأ له الا ترى انه يتصور الاحتياج ويذهل عن امتناع الانفكاك قوله وان اريد بالافتقار
الحق ان مبنى الدليل المرضي ليس مجرد لزوم افتقار الشيء الى نفسه حتى يلزم عليه ما لزم
على الدليل الغير المرضي بل ليس في الدليل المرضي الا ابطال افتقار الشيء الى نفسه سواء اريد
بالافتقار امتناع الانفكاك مع وصف التأخر او لا قوله فان قيل لا يلزم اه الاعتراض
العلة اذا كانت تجب الوجود فقط كالفاعل لا يمكن ان يوجد المعلول الا ان يوجد العلة
على ما يقتضيه معنى العلية فهذا السؤال بعد القول بالعلية لا يخفى ركاكته مع انه يلزم منه الوجوب
بلا ايجاب او ايجاب بلا موجب قوله وتبينه اي يلزم ايجابات غير متناهية في وجود واحد
وهو باطل بالضرورة فلا يرد انه دعوى علم لم يثبت بعد لان الكلام في بيان مقدمة موقوف
عليها ابطال التسلسل قوله لان موجد الكل اه تحقيقه ان الكثرة العددية بالذات للكلي والمنفصل
وما بعرض لغيره فايجاد الكل في الحقيقة يرجع الى افاضة الكثرة والعدد على الطبيعة
المشتركة وذلك لان الاختلاف على ضربين الاول بحسب الحقيقة والثاني بحسب العدد والكلية
والجزئية وهما في المختلفات العددية من حيث انها مختلفات عددية وكان الاختلاف العددي بالذات
والمختلفات بحسبها بالعرض ولو اعتبر في المختلفات بحسب الحقيقة كان باعتبار الاختلاف العددي
فحقيقة ايجاد المختلفات العددية من حيث انها مختلفات عددية افاضة الكثرة على طبيعة
اي يكثر تلك الطبيعة فايجاد الكل هو بعينه ايجاد الاجزاء وبهذا سقط ما يتراءى
وروده من ان ايجاد الكل لو كان غير ايجادات الاجزاء بالاسر فيجوز

ان يكون

ان يكون موجداً غير موجد لها وان كان نفس ايجادها فلا يكون الكل شيئاً واحداً
بل عين الاجزاء بالاسر ويكون موجده عين موجدها وبهذا ثبت ان لا مؤثر
ولا موجد في الوجود الا الله تعالى وبهذا ظهر دليل آخر على الواجب لذاته وهو
ان مقتضى الكثرة بالاسر ليس الا ما هو واجد لذاته لان الواجد بالوجود لا يزال
من جملة الكثرة ولا شك ان الواجد لذاته ليس الا واجباً لذاته وبعبارة
اخرى ان هذا الغير المتناهي امر اعتباري موجود في نفس الامر فلا بد له من منشأ
الانتزاع والايجاد بالاسر كثرة محضة لا حقيقة لها فلا يصلح ان يكون منشأ
لانتزاعه فيكون خارج السلسلة جمعه وهي من حيث افاضتها هذه العدد على
طبيعة الوجود منشأ الانتزاع هذا او ما بعد الوثوق منه الوصول الى التحقيق قوله
وانما اي تلك الحاجة لا يعرف من الجزء لان ثبوت العلة الخارجية موقوف
على نفي العلة الداخلية عن كل واحد من الاجزاء والحق ان هذا البرهان لاثبات
الواجب لذاته وحصر الفاعلية فيه تعالى وهذه المقدمة ملغاة هنا ولعل المقصود من
ايرادها ان يثبت ما هو السلسلة المفروضة لكن اثباتها هنا لا يخلو عن صعوبة قوله
ويفيد اذ لم يستدل فيه انه يجوز ان يكون لذلك الجزء فاعل وشرط ويكون الفاعل
خارجاً عن السلسلة والشرط داخلا فيها فلا يلزم ان يكون ذلك الجزء طرفا للسلسلة
لا يقال الكلام في العلل الفاعلية فيكون ذلك الجزء طرفا لها ويلزم انقطاعها لانا نقول
فح يلزم خلاف المفروض فيرجع هذا الوجه الى الوجه الاول وبهذا ظهر ان هذا الدليل
بالتقرير المذكور لا يبطل التسلسل مطلقاً بل التسلسل في علل الفاعلية قوله لم لا يجوز ان يكون للمجموع شيء
من الاعدام منه هذا مبني على ان الاعدام للاجزاء الزمانية اعدام حقيقية كما هو المشهور عند

الجمهور والا لا يلزم من سلب وجود المجموع فی شیء من الازمنة سلب وجوده مطلقا فان
يكون وجوده فی مجموع الازمنة **قوله** يعتبر تارة اه ههنا اعتبار آخر وهو ان يعتبر
الآحاد معروضة للهيئة وهی بهذا الاعتبار ايضا امر وجدانی كما مر تحقيقه فی مبحث الوحدة
والكثرة **قوله** والجواب ان المراد هو المعنى الثانی اه يعلم ان المعنى الثانی ليس حقيقة وجود
غير حقائق الآحاد ووجوداتها فلم يكن علة غير عللها وغير توقفاتها فليس ههنا تعليل واحد
حتى يلزم تعليل الشیء بنفسه بل تعليلات متعددة فی كل تعليل يغاير العلة المعلول واذا شئت
انما وقع من تعليل الاجزاء بالاجزاء ومن تعليل المركب منها المغاير لها وهو على الاول
تعليلات متعددة وعلى الثانی تعليل واحد فالصواب فی الجواب اختيار المعنى الثالث ای
المجموع المعروض للهيئة واثبات هذا المعنى وبيان مغايرته للمعنى الثانی ای الآحاد المحضة
قال ناقد المحصل فی ذلك الاشياء التی كل واحد منها مقدم على شیء يمتنع ان يكون بعضها متأخرا
وهو كما تراه لا يخرج عن ضرب من المصادرة وكذا ما قال بعض الفضلاء ههنا ان احتياج الكل
غير احتياجات الاجزاء وامكانه غير امكانها فيكون وجوده غير وجوداتها فالاولى ان
يقال حقيقة العدد وحدات من حيث انها معروضة للهيئة كما مر بيانه فيكون المعدود آحادا
من حيث انها معروضة لها ولا شك ان العدد امر اعتباری موجود فی نفس الامر فكذا
المعدود من حيث هی معدود موجود فيها سواء كان موجودا فی الخارج بناء على ان
كل جزء موجود فيه اولا وكونهما امرين اعتباريين لا يضر المقصود لان الامر الاعتباری
كالموجود الخارجی يحتاج الى العلة وعلى كل تقدير يندفع الشبهة المشهورة وهی ان
على ذلك التقدير يلزم من وجود الاثنين وجود الامور الغير المتناهية فان
اذ لحصول الاثنين حصول الثلث الذی احدها هو مجموع الاثنين وإذا لحصول الحقوق

الاربع الذی احدها هو مجموع الثلث وهكذا الى ان ما يلزم هو التناهی فی
الامور الاعتبارية لان فی الاربع اعتبار اثنين الاول اثنين مرتين وفيها
اعتبارهما بمراتب وهو آية الاعتبارية وهو غير محصل لان يكون هذا المجموع المغاير
للآحاد المحضة لا يحتاج الى علة غيرها وغير عللها بل يحصل بعدها على سبيل الاتباع
لانا نقول الشیء يحصل استتباعا بان يتعلق التاثير الذی هو يستتبع له بالذات بذلك
الشیء بالعرض ولا شك ان تاثير الاجزاء تاثيرات متعددة لا يمكن ان يتعلق بالمجموع
الذی هو امر وحدانی ولو بالعرض مع ان الاستتباع يقتضی ان يكون المتبوع حقيقة
محصلة وحدانية وايضا قد عرفت ان الحقيقة العددية هی الكل بالذات وهی قبل الآحاد
المحضة ومعها فان الاثنان مثلا متعددة لا يصير افرادا فكيف يكون مستتبعا لها
وبه يندفع منع آخر يرد ههنا وهو انه يجوز ان يحصل الكل بعد المعلول الاخر على سبيل
الاستتباع هذا والله الهادی الى سبيل الرشاد ومنه العصمة والسداد **قوله**
والجواب ان الكلام فيه لا حاجة الى ذلك لما عرفت ان ايجاد الكل هو بعينه ايجاد الاجزاء
فان الكلام فی المركب العددی والحادث انما هو ايجاد الوحدات وكذا ايجاد
المعدود وهو ايجاد الآحاد فعلى تقدير ان يكون الجزء موجدا للكل يلزم ايجاده
نفسه فلا يمكن ان يكون فی السلسلة المفروضة جزء موجد لها خلافا للمركب
من الواجب والممكن فانه ليس مركبا فی الحقيقة لان الكل العددی فيه منتف
بانتفاء الوحدة العددية فی احد جزئيه ای الواجب فان قلت من المعلوم ان المركب
محتاج فی الوجود الى الاجزاء فكيف يكون الحادث نفس ايجادها قلت هذا انما هو
فی المركب الخارجی كالمركب من المادة والصورة دون المركب العددی فان احتياجه

لا تصور له افراد الا بالمعدود

الى الاجزاء انما هو في التأليف فقط كما اشرنا اليه في فواتح هذه المقصد فتدبر
قوله وبهذا يتبين بطلان ما قد قيل ان هذا الاشكال انما صار سؤالا من الدليل
كما يدل عليه كلامه قدس سره فان قيل المعد الاخير الى غير النهاية ليس خلاف السلسلة
والسابع بركن العدد من الاعداد بل هو انما صار سؤالا الثالث منه ويدفعه ما قررنا
واما ما ذكره قدس سره فلا يدفعه اذ لهذا القائل ان يقول ان اردتم بالعلة
المستقلة للكل ما يكون بنفسه علة موجدة له ولكل واحد من الاجزاء فلا نسلم ان يكون
للكل علة كذلك وان اردتم بها ما لا يكون علل الاجزاء خارجة عنه فيمتنع لزوم
توارد الموجدين على شيء واحد من الاجزاء فانه يجوز ان يكون ما فوق المعلول
الاخير الى غير النهاية علة للكل ولا يكون بعضه علة لشيء من الاجزاء بل مشتملا على
عللها فان قلت هذا الدليل يبطل تناهي العلل الى علة كما يبطل لاتناهيها فان
علة جميع هذه العلل ليست ولا داخلة فيه ولا خارجة عنه تعين ما ذكره
قلت بعد ان الامر كذلك فان هذا الدليل يدل على ان الموجودات الممكنات بأسرها سواء
كانت غير متناهية مستندة الى الواجب تعالى ابتداء كما مرت اليه الاشارة وذلك
حق لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه قوله انما يحرز التسلسل وذلك لان
مبدأ هذه السلسلة علة محضة كما ان مبدأ سلسلة العلل معلول محض فيجوز ان
يكون العلة المحضة اي الواجب علة لتلك السلسلة فلا يلزم عليه التسلسل
المتوفر المعلولات انما هو على تقدير اجتماعهما فافهم اذ كانت متعاقبة يكون غير
متناهية بمعنى انها لا تقف عند حد وقد سنح لي في هذا الاوان برهان على تناهي
الاول لو تسلسل العلل الى غير النهاية كان كل واحد منها وجود في ضمن

برهان شريف لنا

وجود

وجود الكل مقابل للعدم في ضمن عدم الكل فلا شك ان هذا النحو من الوجود ممكن فلا بد له
من علة وهي ليست هذه السلسلة فان كل واحد منها في هذا النحو من الوجود في مرتبة واحدة
فيكون لها مبدأ خارج عنها فلا يكون التناهي في العلل والتالي لو تسلسل العلل الى
غير النهاية يلزم الحصول ما بالعرض من غير الحصول ما بالذات لان المعلول لازم للعلة المستقلة
وقد قررناه في موضعه ان جعل اللازم هو بعينه جعل الملزوم يتعلق اولا وبالذات بالملزوم
وثانيا وبالعرض باللازم قوله اي مساوية لها الخ وذلك لانا نعني بالمساواة وقوع
كل واحد من السلسلتين بازاء واحد من السلسلة الاخرى وبالزيادة والنقصان عدم الوقوع
فلا يمكن ان يحصل التساوي مع الزيادة والنقصان والا لزم اجتماع النقيضين قوله
وقد نقض هذا الدليل لانه يعلم ان للعدد وجودا ذهنيا محضا لا يترتب عليه الآثار
ووجودا ذهنيا بحيث وجد الوجود الخارجي في ترتب الآثار فهو بحسب وجوده
الاول متناه منقطع بانقطاع الاعتبار باتفاق الحكماء والمتكلمين وبحسب وجوده
الثاني كون نفس المعدود من جهة انه يصح انتزاعه عنه وهو عند المتكلمين ايضا
متناه وعند الحكماء وان كان غير متناه لكن على تقدير عدم ترتبه الوضعي
والطبعي لا يترتب عليه ترتبا عدديا لعدم تعين مورد الانتزاع فلا يجري التطبيق
لانهم اشترطوا الترتب في اجزائه وعلى تقدير ترتب الوضعي والطبعي يتعين مورد
الانتزاع ويحصل الترتب العددي فيجري التطبيق فيه بحسبه كما يجري بحسب ترتبه الوضعي
والطبعي هذا وقد سنح لي دليل اخر قريب لما اخذ من دليل التطبيق وهو ان
كل سلسلة غير متناهية مشتملة على سلاسل غير متناهية لان في كل سلسلة
غير متناهية الوفا غير متناهية وفي تلك الالوف آحادا غير متناهية وفي هذه

وذلك السند بدليل مد

الآحاد الوف غير متناهية وهكذا فيكون بإزاء كل واحد من سلسلة الكل
سلسلة غير متناهية ام لا فعلى الاول يلزم ان لا يحمل سلسلة الكل على الاول
غير متناهية وعلى الثاني يلزم تناهي تلك السلاسل وهو يستلزم تناهي تلك السلاسل
وهو يستلزم تناهي سلسلة الكل ولدليل آخر وهو ان كل سلسلة غير متناهية
فيها الوف غير متناهية يمكن اخراج الآحاد الغير المتناهية عنها متصلة بان
يكون اول الآحاد اول السلسلة وثانيها ثانية السلسلة وهكذا ضرورة
ان نسبتها الى السلسلة كنسبة الجزء الى الكل واخراج الجزء عن الكل بأي نحو كان
ممكن فاما ان يكون ابتداء السلسلة بعد الاخراج ما كان قبله او لا والاول
ظاهر البطلان والثاني يلزم منه ان يكون ابتداء السلسلة انتهاء الآحاد
فيكون الآحاد التي فرضت عدم تناهيها متناهية فيكون السلسلة متناهية
فتأمل قوله اذ ليست مجتمعة اه لا يخفى انه لا يلزم من عدم اجتماع الآحاد
في زمان عدمها مطلقا فان كل واحد منها موجود في زمانه وذلك لان
العدم اللاحق ليس سلب الوجود في الزمان الاول فالتطبيق يجري بين الآحاد
المرتبة الغير المتناهية سواء كانت مجتمعة او متعاقبة والقول الفصل ان
العدم السابق عدم مطلق لحدوث العالم والعدم اللاحق غيبوبة
زمانية وليس عدما حقيقيا لان رفع الشيء بعد ثبوته عن نفس الواقع محال
على ما يحكم به النظر الصحيح فاللازم ههنا هو الاجتماع بحسب الواقع لا بحسب
الزمان وما ظن انه لا بد ههنا من التقدم والتأخر اما وضعا او طبعا
وهما من الاضافات المتكررة فيجب اجتماعهما واجتماع موصوفيهما في وجود

غيبوبة

مطلقا بل سلب الوجود في الزمان الثاني لكونه العدم المسبوق بالوجود
مطلقا بل الوجود ح

وذلك

وذلك الوجود ليس الا الوجود الخارجي لعدم اكتفاء الوجود الذهني الاجمالي
في التطبيق انتفاء الوجود الذهني التفصيلي مطلقا كلام خال عن التحصيل لان ذلك
الوجود هو الوجود الخارجي في نفس الواقع والمتقدم والمتأخر مجتمعان في
هذا الوجود فان كلا منهما موجود بهذا الوجود في زمانه وكونهما من الاضافات
المتكررة لا يستدعي ان يكونا في زمان واحد بل ان يكونا في الواقع معا
الا ترى ان المعدات غير متناهية والمعد متقدم على معلوله بحسب الوجود
الخارجي وهما لا يجتمعان في زمان واحد وتحقيقه ان ما لا بد في التطبيق هو
التقدم والتأخر بمعنى منع الاجتماع ومحال اللازم ان يكونا مجتمعين في الزمان
بل في الواقع وكذا ما ظن ان في ربط الحادث بالقديم لا بد من التسلسل على
سبيل التعاقب لان القديم ليس علة تامة للحادث والا لزم التخلف فيكون مع
شرط حادث وننقل الكلام اليه وهكذا الى غير النهاية ساقط عن درجة التحقيق
لان ازلية الامكان لا يستلزم امكان الازلية كما مر بيانه فالقديم علة تامة
للحادث ولا يلزم التخلف لامتناع وجوده في الازل لا يتوقف على تقدير التعاقب
لا يحتاج الى الترتيب وانما يحتاج اليه على تقدير الاجتماع لتحقق التقدم والتأخر
الزمانيين بين الآحاد المتعاقبة ولو بالفرض لانا نقول التطبيق يجري فيهما من
حيث انهما مجتمعة بحسب الوجود في نفس الواقع ولا شك انها بهذه الحيثية لا يلحقهما التقدم
والتأخر الزمانيين فان قلت هذا حكم التطبيق في الزمانيات فما حكمه في الزمان
على تقدير ان يكون نفسه موجودا في الخارج لا بمعنى الذي هو الآن السيال فقط
بمعنى الذات لحقه التقدم والتأخر لذاته قلت حكم التطبيق فيه على ذلك التقدير

يجب ان يكون من حيث التغير متناهية محدود ويجد بجريان التطبيق فيه اما ممتنع التجاوز
عن ذلك الحد منقطع عنده كما في جانب الماضي فيكون من حيث الشأن ايضا متناهيا
في هذا الجانب ايضا وممكن التجاوز غير منقطع كما في جانب المستقبل فيقدر حدا فاحدا فيتحقق
وبالتقدير حقيق **قوله** لجواز ان يقع اه فيه اشارة الى ما ذكره بعض المحققين ان
السلسلتين المفروضتين لا شك في ازدياد احدهما على الاخرى من الطرف
المتناهي فاذا طبقناهما في صورة الترتب يصل الزيادة من ذلك الطرف الى الطرف
المقابل لان تلك الزيادة ليست في الاوساط لانا نفرض كلا من الآحاد بازاء ما يقابلها
بمرتبة فلا يبقى فيما بين زيادة لاحدهما على الاخرى لارتفاع انتظام فلو لم يكن في
الطرف الآخر لم يتحقق الزيادة اصلا مع فرضها اولا واما اذا لم تترتب الآحاد
فيجوز ان يصل الزيادة الى الاوساط اذ ليس لها نظام متسق حتى يلزم ايصال الزيادة
الى الطرف كما في صورة الاولى والحاصل ان آحاد السلسلتين على تقدير الترتب
متعين عند العقل اجمالا فاذا طبقناهما تطبيقا عقليا اجماليا ينتقل الزيادة
من جانب التناهي من لا سبق لسبق لارتفاق والانتظام فبالضرورة يكون
في جانب اللاتناهي فيظهر ان الزيادة ايصال الطرف الى الاوساط والتسلسل
انقطع الحد وبل لعل السلسل يتردد الى الاوساط مع عدم انضباط الوهم
وسقط عمل التطبيق ومن يقع الزيادة في ذلك الحد وتقريره تلك المرتبة [illegible]
بعض الظن ثم اللازم في التطبيق ما يسطع به الآحاد ويتميز به عند العقل سواء
كان ذلك بالترتب او بغيره كاللزوم المحض فيمكن اجراء البرهان في سلسلة غير
متناهية سواء كانت مترتبة او غير مترتبة فان كل مجموع غير متناهية يلزم

نفس

نفسه اذا اسقط عنه واحد وهذا المجموع يستلزم نفسه اذا اسقط عنه واحد
آخر وهكذا وذلك كما تراه لا يتأتى على تركب العدد ومما دونه من الاعداد فتأمل
ولا تغفل **قوله** لبقائه وجريانه اه قد عرفت ان في التطبيق لا بد من الاجتماع
بحسب الوجود لانه لا يتصور بين المعدوم الصرف فنفي الاجتماع بحسب الزمان
ليس بلازم وكذا لا بد من الترتب والا لا يتعين الزيادة في الطرف الغير المتناهي
قوله من جانب العلل اه زاد ذلك لان زيادة الكل على المحصور بين الحاصرين
من الجانبين بما شئنا لا بواحد فان المعلول الاخير وعلته داخلتان في
الكل وخارجتان عن المحصور **قوله** لكن صاحب القوة اه لان كل علة فرضت
من العلل كان ما بينها وبين المعلول الاخير متناهيا فلزم ان يحصل عن المتناهي
فعلمنا ان هناك علة هي طرف السلسلة وان لم تتعين عندنا تلك العلة
فيكون الكل متناهيا وقريب من ذلك انا ان وصلت الى غير النهاية يلزم الحصر
وان لم يصل لحصل المطلوب ولا يخفى انه على تقدير اللاتناهي متناهيا غير متناهية لا
متناهية ولا وصول الى النهاية ولا وصول الى غير النهاية والحق ان ذلك خارج
عن طور العقل نعم ما قال بعض المحققين هذه المقدمة اي توسط الكل بين
المبدأ والواحد ليس اجلى من المطلوب بحث او بينه بل لا بد ان يكون عينه
اذ لا معنى للاتناهي الا احاطة النهاية وقد تنجلي في رسالة الزمان براهين
على بطلان التسلسل يثبت بها كثير من المطالب العالية الاول في وجود الممكن اي
الوجود الذي به موجوديته وجود قائم بنفسه واجب لذاته لانه ليس قائما بالممكن على
وجه الانضمام والا لزم ماخوذه عن نفسه ولا على وجه الانتزاع والا لزم حصول انتزاع

الوجود المصدري انتزاع آخر بل انتزاعات غير متناهية والثاني في انه لا بد للطبيعة
الوجود المشترك بين الوجودات الخارجية والذهنية من منشأ للانتزاع وذلك المنشأ
موجود ليس لوجوده منشأ انتزاع آخر غيره لانه منشأ لانتزاع الوجود المطلق
فيكون واجبا لذاته **قوله** اي لزاد عدد المعلولية على عدد العلية في هذا التفسير تنبيه
على ان اللازم نفس الزيادة لا لزومها واشارة الى ان المراد ليس ان العلة والمعلول مطلقا
بل من حيث اجتماع العلية والمعلولية فيهما فان العلة والمعلول كما يطلقان على المحض من
الامرين يطلقان على الموصوف بهما من حيث انهما متقابلان بالتضايف انتزاعي وكذلك انه
كما امتنع الزيادة في العلية والمعلولية المصدرين كذا في المتصفين بهما من حيث انهما متصفان بهما
وبهذا اندفع ما اورد ان العلية والمعلولية اعتباران عقليان فينقطعان بانقطاع الاعتبار
وان اعتبرت ذات العلة والمعلول فان لم يعتبر الاضافة معهما لم يجر الدليل وان اعتبرت كانا
اعتباريين واما ما توهم ههنا من ان المعلولية الاخيرة يقابلها العلية التي فوقها وهكذا
الى غير النهاية فظاهر السقوط لان اللازم هو زيادة احد المتضايفين على الآخر
ولزومه بين فانا نعلم اجمالا ان المعلول الاخير معلول محض وما فوقه الى غير النهاية
علة ومعلول **قوله** هذا الوجه فيه اشارة الى ان هذا البرهان يجري في التي
من الجانبين وذلك لانا اذا اخذنا من هذه السلسلة معلولا فنقص عددنا
او علة فنازلا نحصل على كلا التقديرين سلسلة متناهية من جانب غير متناهية من
جانب آخر فنجري فيكون في سلسلة العلل من ما بين السلسلتين علة لا تكون معلولا
وفي سلسلة المعلولات معلولا لا يكون علة حتى يتساوى عدد العلية والمعلولية الا
ترى ان السلسلة المتناهية من الجانبين اذا اخذنا من وسطها علة معلولا تحصل

سلسلتان ان سقطنا العلة المحضة من سلسلة العلة والمعلول المحض من
سلسلة المعلول زاد احد المتضايفين على الآخر فكما انه لا بد في هاتين
السلسلتين المتناهيتين من العلة المحض والمعلول المحض ليتساوى العلية
والمعلولية كذلك لا بد في السلسلتين الغير المتناهيتين هذا وقد يتشبث بها
في اثبات تحصيل دليل على بطلان التسلسل وهو ان كل سلسلة غير متناهية
فيها الوف غير متناهية يمكن اخراج الآحاد الغير المتناهية عنها متصلة بان
يكون اول الآحاد اول السلسلة وثانيها ثاني السلسلة وهكذا ضرورة
ان نسبتها الى السلسلة نسبة الجزء الى الكل واخراج الجزء عن الكل باي نحو كان
ممكن فاما ان يكون ابتداء السلسلة بعد الاخراج ما كان قبله اولا والاول
الآحاد ظاهر البطلان والثاني يلزم منه ان يكون ابتداء السلسلة ثاني الآحاد فيكون التي
فرضت عدم تناهيها متناهية فيكون التسلسل مستحيلا ومن سوانح الوقت برهان على
بطلان التسلسل مسمى بالعروة الوثقى وهو انه لو حدث سلسلة غير متناهية
يكون وجود كل منها تابعا لوجود الآخر لكانت بحسب هذا الوجه ممكنة وكل
ما لم يجب لم يوجد فيلزم وجوبها لا بالذات ولا بالغير فافهم واستقم **قوله** وبالجملة
فيه اشارة الى ان هذا البرهان يجري في افراد الانواع المتولدة
متعاقبة ومتنازلة فيكون في كلام الحسن متناهية تمت الرسالة الموسومة
بمير زاهد على شرح المواقف على الامور العامة بيد عبيد
الضعيف الراجي الى رحمة الله الملك الباري قليچ نياز
بن دولت محمد صوفي لبنه غفر الله
ذنوبهما وستر عيوبهما تم
تمت الكتاب

١٢٤

مقابله کردیم با دو کتاب نافع
از اول تا آخر تمام

هذه حاشية على شرح هياكل النور وشواكل الحور

حكمت وفلسفة
[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله العلي العظيم والصلوة على نبيه وحبيبه الكريم وعلى آله
وصحبه الهادين الى الصراط المستقيم **قوله** لما كان الوجود دام اشارة
الى ان العلة الموجدة والمبقية واحدة وان للممكن ما دام الوجود
وجودا مستمرا وايجادا مستمرا لو انقطع عنه ذلك الايجاد ولو آنا
لصير معدوما صرفا وربما يفهم ذلك من ضياء الشمس والضوء الحاصل
منها فينبغي للعبد بازاء هذه الافاضة المستمرة شكر مستمر ولعله المراد
في قوله تعالى وقليل من عبادي الشكور **قوله** طلق الشيخ الخ لان الدعاء
بلسان الاستعداد مستجاب **قوله** هو الدائم القائم الخ القيوم ان كان
مشتقا من القيام المتعدي اي القيام بحال الغير كما صرح به القاضي
البيضاوي في انوار التنزيل والعلامة التفتازاني في شرح الكشاف
فهو على ظاهره والا فالمراد منه القائم بذاته القيام بحال الغير لان
اصل الفعل معتبر في صيغ المشتقة منه والدوام هو الدوام بعد القيام
او الدوام العرفي لا الدوام الحقيقي اي الازلية والابدية **قوله** وقيل
الخ القيوم على هذا التفسير اما مشتق من القيام المتعدي فان القيام بذاته

بذاته يرجع الى سلب القيام بالغير لكونه نسبة مقتضية للتغاير او من
القيام اللازم فح المراد القائم الذات المقوم للغير والظاهر ان
القيام ههنا بمعنى الوجود كما يدل عليه كلام الامام الغزالي والامام الرازي
في شرح الاسماء الحسنى **قوله** ووجه المبالغة على الوجهين زيادة في الكم
والكيف اي زيادة القيام الذي هو اصل الفعل في الكم والكيف لانها
الزيادة المعتبرة في المبالغة وهذه الزيادة اما على الوجه الاول ففي الكم
فبالنظر الى الدوام الذي هو وصف بحال المتعلق من حيث هو وصف
بحال المتعلق فانه يدل على الكم المتصل وبالنظر الى القيام بحال الغير
الناشي عن القيام الذاتي من حيث هو ناشي عنه فانه يدل على الكم
المنفصل وفي الكيف فبالنظر الى ان القيام قيام منه القيام بحال الغير
واما على الوجه الثاني ففي الكم فبالنظر الى التقويم الذي هو متعلق
بالقيام الذاتي من حيث هو متعلق به فانه يدل على تقويمات متعددة
وفي الكيف فبالنظر الى ان القيام قيام ذاتي منه تقويم الغير بذاتي
المشتق من القيام اللازم واما حال المشتق من القيام المتعدي
فظ **قوله** والقيوم القائم الخ الظاهر ان القائم فيه من القيام اللازم
ويحتمل ان يكون من القيام المتعدي والحافظ صفة كاشفة له **قوله**
فح يتوجه عليه الخ هذا مبني على ان يكون القيوم بهذا التفسير مشتقا من
القيام اللازم نظرا الى انه الظاهر منه وانه الشايع في الاشتقاق
وانت تعلم ان زيادة اصل الفعل في المبالغة كما يكون بحسب ذاته كذلك

يكون بحسب صفة فيصح الى اصل الفعل فعل آخر متعلق به من حيث هو متعلق
وههنا كذلك فانه اعتبر زيادة الدوام بحسب صفة وضم ذلك الوصف اليه اعني
الحفظ والاداوة لا ان اللازم ههنا صار متعديا بل اللازم باق بحاله وضم اليه فعل
متعد من حيث هو متعلق به **قوله** ثم ان المبالغة الخ يعني سلمنا ان المبالغة
في الدوام نفسه الحفظ التام الذي هو الحفظ الحقيقي فلا نم ان الحفظ نفسه اعطاء
ما به القوام **قوله** ولعله الخ جواب المنع الثاني وجواب المنع الاول ان الدوام
التام في شان الباري جل شانه يستدعي ان يكون منشاء لدوام الغير **قوله**
عليه هذا الايراد الخ اي على هذا التوجيه لا يرد على القيوم بالتفسير الاخير بان المبالغة
في المتعدي الى مفعول واحد لا توجب التعدي الى مفعولين كما ان المبالغة في
اللازم لا توجب التعدي الى مفعول واحد فلا توجب المبالغة في الحفظ الاعطاء
كما ان المبالغة في القيام لا توجب الحفظ **قوله** نعم يرد الخ لان الظاهر انه
اراد بالقيام الوجود وهو لا يتضمن الابقاء ولكن ما قال الامام الرازي في شرح
الاسماء الحسنى ان القيوم مبالغة القيام وكمال المبالغة انما يحصل عند استغنائه
عن كل ما سواه وافتقار كل ما سواه اليه **قوله** ولا يتاتى الخ هذا الجواب ان لم
يتات بعينه لكن يتاتى مثله فان الزيادة في اللازم كما يكون بحسب انه يكون
بحسب صفة المتعدي ومع لا بد ان ينضم ذلك الوصف اليه ثم هذا الجواب يتاتى
بعينه في القائم بذاته المقوم لغيره ايضا لان الوجود في نفسه يقبل الكمال والنقصان
ونقول الفضل ان بعض اللوازم لا يقبل زيادة في نفسه كالطهارة ولا بد في
مبالغته ان تعتبر الزيادة بحسب الوصف وانضمام الوصف اليه بعضها يقبل

الزيادة

الزيادة كما وكيفا كالدوام او كيفا فقط كالوجود وكمال المبالغة فيه يستدعي الزيادة
بحسب الوصف وانضمام الوصف اليه **قوله** فيرد عليه الخ وذلك لان معقولية الدوام
الا وعينه هو بالنظر الى ما يعم القائم بذاته والمقوم منه اي المقوم والابقاء
كما تبين في رسالة علي وفي الحروب لغاته **قوله** او اخصر الخ فيه ظهر ان القيوم صيغة
تفسير نظرا الى القيام بمعنى الوجود والدوام والقيام بمعنى المتعدي واللازم
واحد المقوم للغير القائم بذاته وعدم اخذه معه **قوله** قيل انه الاسم الاعظم
اختلفوا في الاسم الاعظم فقيل انه ليس اسما معينا بل كل اسم يذكر بالتوجه اليه
سبحانه والانقطاع عما سواه فهو الاسم الاعظم وذهب اليه كثير من الاكابر
وقيل هو اسم معين والقائلون به فريقان فريق قالوا انه معلوم للخلق
وهم اختلفوا على اقوال الاول انه هو والقائلون به اوردوا المبالغة
في الدعاء قالوا يا هو يا من لا هو الا هو يا من هو كل هو والثاني انه هو الله
وقد روي ذلك عن الامام الاعظم ابي حنيفة رحمه وعن ابي جعفر الطحاوي ومن اصحابه
والثالث انه الحي القيوم ومن قال انه القيوم وقد نقل ذلك في كتاب الملل
والنحل عن سقراط الحكيم يحتمل ان يكون مراده القيوم مع الحي وبدونه والرابع
انه ذو الجلال والاكرام والخامس انه هو ما ورد في اوائل السور من الحروف
المقطعة وقد روي عن امير المؤمنين علي المرتضى انه اذا صعب عليه امر قال انه
يا كهيعص يا حم عسق وفريق قالوا انه غير معلوم للخلق اخفاها الله تعالى في الاسماء
كما اخفى الصلوة الوسطى في الصلوات وليلة القدر في الليالي والقول وبالله
التوفيق الاسم الاعظم انما هو اعظم من حيث خصوصيته ودلالته على معنى فيه عظمة

وجدانا فالحق ان هذا المعنى كنه ذاته سبحانه لكنه الاسم غير معلوم للخلق لان العلم
اما علم حصولي او علم حضوري وعلى الاول يلزم ان يكون للواجب تعالى مثل اذ
التغاير بين الموجود الخارجي والحاصل في الذهن تغاير بحسب التشخص مع الاتحاد
الماهية كما تقرر في موضعه وعلى الثاني يلزم ان يكون الواجب تعالى من حيث
هو علم للغير صفة تابعة له وهو محال لان ذاته تعالى بكل حيثية واعتبار ذات مستقلة
وايضا من شان العلم الحضوري وجود المعلوم للعالم ولا شك ان وجوده تعالى ليس
للخلق بل وجود الخلق له تعالى ان ذلك المعنى صفة هي اخص صفاته المستجمعة لصفات الخلق مع
الكمال لكنه الاسم معلوم للخلق وهو القيوم او ما يؤدي مؤداه هذا ما حصل لي
في هذا المقام والله ولي التوفيق والانعام قوله اي العلم اراد بالعلم بعض الكيفية
العلمية من حيث هي وهو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع فان العلم يطلق
عليهما والنور وهو الظاهر بذاته المظهر لغيره يصدق عليهما ولا يلزم منه ان يكون
نفس حقيقة العلم بديهيا مع انها من الغوامض كما صرح به في التلويحات فان
الظهور هو بحسب الوجود العيني والعلم نظري ثمة اشارة الى ان المقصود بالذات
امر آخر وراء العلم خلافا لما ذهب اليه الشارح قوله اتصالا معنويا لم يحمل النور
على هذا الاتصال لانه لم يطلق عليه ايضا طلبا للتاييد لا لالزام فانه كان له ذات
وليس وراء عيان قرينة قوله يحمل المعاني الثلثة على سبيل التوافق والتخالف
واما هو المشهور ان اللفظ اذا اعيد معرفة فهو عين الاول ليس كليا له
فالاحتمال ههنا يتطرق الى احتمالات كثيرة والتثبيت لا ينافي الترقي فان
التثبيت على مرتبة ربما يكون موصلا الى مرتبة فوقها الا ترى ان خبر الشر

صلوة

صلوة الله وسلامه عليه اعرض ما لا استغنا به ولعل ما قيل من مقامات زهد كرامات
به فالمناقشة بان طلب الثبات على الشيء طلب لبقائه وهو ينافي
زواله ليس بشيء نقل عن بعضهم في الفرق بين علم اليقين وعين اليقين
وحق اليقين ان مشاهدة نار بتوسط النار علم اليقين ومعاينة جرم
النار الذي يفيض الضوء على ما يقبل الاضاءة بمنزلة عين اليقين وتاثير النار
فيما يصل اليه بمحو هويته وتصييره نارا صرفا بمنزلة حق اليقين قوله ويمكن ان
يحمل الخ ويمكن ان يحمل هذه الفقرات على مراتب النفس فيا قيوم على عقل
الهيولاني الذي فيه خلو عن الصور العلمية كلها وايدنا بالنور على مرتبة العقل
بالملكة الذي فيه حصول البديهيات واستعداد النظريات وثبتنا على النور على
العقل بالفعل الذي فيه كسب النظريات وحصولها وحشرنا الى النور على العقل
المستفاد الذي فيه حصول النظريات ومشاهدتها ولا يخفى المناسبة بين هذه
الفقرات وهذه المراتب قوله واراد بالمطالب الخ الظاهر ان المتنبه له كان
واخلاف في المطالب فالمراد منها اعم مما بالذات ومما بالعرض وان كان خارجا عنها
فالمراد منها ما بالعرض وان لم يحصل المطالب هو بالذات بل حصل متبهاتها
لما ان
به قوله لان بعض الشر اما شر محض لا خير فيه او شر غالب على الخير او خير وشر
فيه متساويان او شر الخير فيه غالب والصادر عنه سبحانه هو القسم الاخير
هكذا نقل عن المعلم الاول وقيل انه تفاخر به في دفع شبهة الثنوية قوله فانت المنزه
لان هذا الشر القليل في الحقيقة ليس شرا بل خيرا كثيرا نقل الامام الرازي في بعض
كتبه ان القاضي عبد الجبار وهو شيخ المعتزلة كان يقول بان الشر ليس من افعاله

سبحانه قال في بيت صاحب بن عباد للاستاذ ابي اسحاق الاسفرائني
وهو شيخ الاشاعرة القائلين بان الشر والخير من قضائه تعالى على سبيل
التعريض سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ في الفور سبحان
من لا يجري في ملكه الا ما يشاء فقال الامام ما قال هذان الشيخان متضمن
لدلايل لطيفين قوله وتبعه من تلاه من الصوفية قالوا العالم اربعة عالم
الناسوت وقالوا انه عالم الخلق الذي وجوده محتاج الى المادة والمدة وهو
من المحدب الفلك الاعظم الى المركز وعالم الملكوت وقالوا انه عالم الامر الذي
وجوده ليس بمحتاج الى المادة والمدة بل الى مجرد امر كن ويسمى هذا
العالم [illegible] فان ذواتهم آبية عن الخلاف وعالم الجبروت وهو عالم
الاسماء والصفات الالهية وعالم اللاهوت وهو مرتبة الذات جل شانه
وعظم سلطانه قوله يا رب في الذكر فسر الذكر بالعلم لانه الذكر الحقيقي ومنبع الذكر
قوله ولم يصح باسمه اراد بالاسم العلم مطلقا قوله والاول لما قال كثير من الاعلام
كالامام الرازي وغيره ان هذا الكلام مثل العبادة للاوثان فلا ينبغي ان
توضع عنه وجه تسميته والاولى ان تقع اسماء الكتب موضوعة للالفاظ المخصوصة
من حيث دلالتها على معان مخصوصة او لمعان مخصوصة من حيث دلالة
الالفاظ المخصوصة عليها والهيكل في اللغة الصورة والبناء الرفيع فسمى هذه
الالفاظ او هذه المعاني من حيث انها تنقش المعلوم التي هي الانوار وعبارة
عنها وقوالب لها بهياكل النور تشبيها لها بالكواكب السبعة في النور والرفعة
قوله لذاته بالامكان لعله اراد [illegible] الواسطة في الثبوت فلا يرد ان الاشارة

قد يكون

قد يكون الى النقطة والخط والسطح بالذات والى ما لها بالعرض كما صرح به
لان المراد ههنا هي الواسطة في الثبوت والمراد هناك هي الواسطة في العروض
وتحقق الواسطة في الثبوت لا تنافي الواسطة في العروض وثق بالذات
ههنا متعلق بامكان الاشارة وقوله وهناك متعلق بنفسها وحصولها كما
يشهد به النظر الدقيق او ثق الاشارة في الجسم بعينه بانه ههنا او هناك وفي [illegible]
بعينها بالحس بانه ههنا او هناك ثم الاشارة الحسية بالذات لا تستدعي ان
يكون المشار اليه محسوسا بالذات بل تستدعي ان يكون محسوسا سواء كان
بالذات او بالعرض فلا يرد ههنا ما نقل عن شارح [illegible] ان الجسم
ليس محسوسا ولا يقبل الاشارة الحسية بالذات فان ما يقبلها بالذات
هو الالوان والسطوح مع ان في عد الالوان مما يقبل الاشارة الحسية
حزازة لا يخفى تامل قوله حيث امتد او امو هو ما يمكن ان ينقل عنه في ان
اشير اليه الاشارة فعل المشير فهي تحصيل الامتداد او نفسه فتعريف الشيء
بالامتداد او شارح ولا يخفى ان تحصيل الامتداد وان كان فعل المشير لكنه ليس
عين الاشارة فلا يصح تعريفها به مع ان المراد بالاشارة ههنا حاصل المصدر
وكذا الامتداد او الموهوم الاخذ من المشير الى المشار اليه من حيث هو كذلك
حاصل المصدر واطلاق المصدر عليه شايع قوله فان كان جسما او سطحا اي ان كان
المشار اليه جسما كان الامتداد الموهوم حين الخروج عن المشير تمامه منطبق على
طرفه وحين الوصول الى المشار اليه تمامه منطبق على تمامه وان كان المشار اليه
سطحا كان هذا الامتداد وحين الخروج تمامه منطبقا على تمامه وحين الوصول

[illegible] متعلق بنفسها وحصولها

المحصل

طرف منطبق على تمامه الحمل على هذا الوجه اولى فان الانطباق فيه انطباق حقيقي
لانه حين الخروج انطباق السطح على الجسم او انطباق السطح على السطح وحين
الوصول انطباق الجسم على الجسم او انطباق الجسم على السطح وهذه الانطباقات
انطباقات حقيقية واما التحصيل بان يكون الاشارة الى السطح حين الخروج
خطا وحين الوصول سطحي ويكون الاشارة الى الجسم حين الخروج مساويا
لحجم المشار اليه وحين الوصول اكثر منه بواسطة الحركة فانطباق فيه انطباق
الخط على السطح وانطباق الجسم الكبير على الجسم الصغير وهو ليس انطباقا حقيقيا
فتامل قوله وان كان خطا لان هذا ان الوضع الخط في جهة الوضع فانه وضع
في جهة الطول وسمت حركته خطا وينطبق ذلك الخط على الخط الممتد الى النظر
الى المشير قوله اعلم ان حقيقة الجسم لا العمدة في اثبات الهيولى مسلك الاتصال
والانفصال وحاصله ان الجوهر المتصل اذا طرء عليه الانفصال فلا شك انه
يعدم ولا يوجد هناك متصلان آخران فلو لم يكن في الجسم شيء آخر وراء
الجوهر المتصل يلزم ان يكون التفريق اعداما بالكلية وهو باطل بالضرورة
وقال الاشراقيون في الجواب ان الجسم بعد طريان الانفصال لا يعدم
بل يتصف بصفة التعدد وكان قبل الانفصال متصفا بصفة الوحدة وتلخيص
الكلام في هذا المقام ان الخلاف بين المشائين والاشراقيين انما هو في استلزام
زوال الوحدة الاتصالية زوال الوحدة الشخصية وعدم استلزامه له مع الاتفاق
على ان الجسم بعد التفريق يزول له الوحدة الاتصالية ولا ينعدم ذاته بحيث لا يبقى
منه شيء فمن ذهب الى الاستلزام اثبت الهيولى لئلا يلزم الانعدام بالكلية

الذي

ومن ذهب الى عدم الاستلزام لم يثبتها لعدم لزوم ذلك وانما قلت قوام
الجسم ووجوده في حال الاتصال والانفصال مختلف فان الاجزاء المقدارية
في حال الاتصال موجودة بوحدة في الخارج بوجود واحد والا يكون في الجسم
انقسامات غير متناهية بالفعل وفي حال الانفصال من حيث الانفصال
موجودات متعددة بوجودات متعددة بالضرورة ولا شك ان اختلاف
القوام والوجود يستلزم اختلاف الهوية والوحدة الشخصية وقد اورد
ههنا اشكالان الاول ان الاجزاء المقدارية اذا كانت موجودة بوجود
الكل ومتحدة معه يلزم صحة حمل بعضها على الكل وعلى البعض الآخر فيصدق هذا
الذراع نصفه وهذا النصف ذلك النصف ضرورة ان الحمل هو الاتحاد في
الوجود واجاب عنه بعضهم في حاشية شرح الاشارات بان معنى الحمل هو
الاتحاد بوجه ما لكن المتعارف خصصه ببعض وجوه الاتحاد فليس حمل زيد على
عمرو من جهة اتحادهما في النوع وحمل القطن على الثلج من جهة اتحادهما في
البياض متعارفا بل المتعارف اعتبار الاتحاد في الوجود لا مطلقا بل مع
عدم الامتياز في الاشارة الحسية وذلك مفقود ههنا وحاصله ان الحمل
بحسب الحقيقة هو مطلق الاتحاد على اي وجه كان وبحسب العرف مخصوص
ببعض وجوهه فحمل بعض الاجزاء المقدارية على البعض وعلى الكل صحيح في الحقيقة
وغير صحيح في العرف ويؤيده كلام الشيخ الرئيس في الشفاء وليس فيه تخصيص
بل لعل الحمل المتعارف ومن لم يحصل ذلك ظن ان فيه تخصيصا لا سند له — بدل: لا سند له
خراق الكلمة بل القول بالتخصيص انما هو في التكلف الذي زعمه الظان جوابا

عن الاشكال وهو ان الحمل اتحاد شيئين في الوجود على ان يكون كل منهما
شيئا براسه والاجزاء المقدارية ليس على هذا النحو بل على نحو ابعاض
الموجود الواحد مع ان اتحاد جانبي الحمل ليس على ان كلا منهما شيء براسه
بل على ان احدهما ذاتيه او عرضيته للاخر وقد اجاب البعض الافاضل بان
نصف الذراع مثلا اذا اخذ لا بشرط شيء كان محمولا على النصف الاخر وعلى
الكل فيصح ان يقال هذا الذراع نصفه من حيث طبيعته المقدارية ولا يخفى
ان الكلام في الجزء المقداري من حيث هو جزء مقداري واذا اخذ لا بشرط
شيء يكون جزءا عقليا ولكن ان نقول في الجواب ان المعتبر في الحمل كما يشهد
به الذهن المستقيم وصرح به كثير من المحققين هو ان توجد جهة الكثرة وجهة
الوحدة مثلا يكون احدهما نفس الطبيعة ماخوذة لا بشرط شيء والاخر نفسها
ماخوذة بشرط شيء اما بالذات او بالعرض وجهة الكثرة في الاجزاء المقدارية
منتفية لجهة الوحدة فان جهة الكثرة فيها البعضية والكلية او هذه البعضية
وتلك البعضية والاشكال الثاني وهو انه اذا قطع من جسم مخروط مستدير مثلا
قطعة من جانب قاعدته لزم ان ينعدم النقطة التي على راسه لانعدام
محلها الذي هو المخروط لكن البديهة تشهد بان النقطة باقية على حالها ولا
تاثير لهذا القطع في وجودها وعدمها قال [illegible] في حاشيته على شرح التجريد ان
دعوى البديهة في بقاء هذه النقطة محل كيف وجمهور المتكلمين يدعون البديهة
في انتفاء الجسم المخروط ويلزم منه انتفاء النقطة قطعا وان قلنا ان التفريق
ليس اعداما لم يلزم ذلك بل يجوز ان يبقى بعينها قائمة بذلك المحل الذي كان

واحدا

واحدا وصار كثيرا بعد التفريق ثم استشكل ليس مشكلا على كلا المذهبين و
انت خبير بان محل النقطة يختلف على كلا المذهبين اما على الاول فظ واما
على الثاني فلان محلها قبل التفريق هو كل المخروط من حيث الكل وبعد التفريق
بعض منه فان بعد التفريق هذه النقطة نهاية ذلك البعض والسطح الحادث
نهاية البعض الاخر والتغاير بين الكل والجزء بعد التفريق ظ والخلاف انما
هو في تغاير الكل قبل التفريق والكل بعد التفريق فالاشكال وهو خلاف
الضرورة وارد على كلا المذهبين وانا اقول وبالله التوفيق ومنه الوصول
الى التحقيق الكل حال الاتصال له وجود خارجي محقق والجزء في تلك الحال له
وجود وهمي ووجود بحده وحده والوجود الخارجي يترتب الاثار كتقدر معين
ووضع معين وتعلق الحس به وذلك الوجود هو كون الكل في الخارج بحيث
يصح انتزاع الجزء عنه بضرب من التحليل وان شئت قلت هو كون الجزء
في نفسه بحيث يصح انتزاعه عن الكل بضرب من التحليل فليس بين الجزء والكل
اتحاد في الوجود اصلا حتى يلزم صحة الحمل ثم محل النقطة في المخروط اولا وبالذات
هو امتداده في جانب الراس بحسب الوجود الذي يحده وحده والوجود الخارجي
وثانيا وبالعرض هو نفسه بحسب الوجود الخارجي المحقق فاذا طرأ عليه الانفصال
يبقى امتداده الذي هو في جانب الراس بحسب ذلك الوجود الذي هو من
قبل الوجود الخارجي فلا يلزم انتفاء النقطة بعد التفريق انتفاء ما هو محلها
حقيقة وقد اطنبت الكلام في هذا المقام فانه من مزال الاقدام وعلى الله
الاعتماد وبه الاعتصام قوله ولا يمتنع تركب الجسم اه اي تركب الجسم من

فائظ

العرض القايم بالجزء الآخر لا تركبه من العرض القايم به او القايم بما هو خارج
عنه فان بطلانهما ظاهر مذهب الهما فذهب هكذا الم مذهب في اسباب لما
تركب العرض من الجوهر والعرض مطلقا كما في قوله الكرسي اي ما نعلم وجوده في
الخارج من الكرسي هو قطع خشبة موضوعة لهيئة مخصوصة واما المجموع المركب
منها فظاهر انه مركب اعتباري وليس بموجود في الخارج كالمركب من الجسم
والسواد والكلام في المركب الحقيقي الموجود في الخارج قوله ولا يقولون
بالصور النوعية اي لا يفهم منه انهم يقولون ما الصور النوعية التي هي اعراض
وانت خبير بان الصورة والفصل واحد والتغاير بينهما بان الصورة بشرط
لا شيء والفصل لا بشرط شيء كما تقرر في موضعه وقد تقرر ايضا ان وجود الجوهر في
نفسه وجود لشيء وجود العرض في نفسه وجود لشيء فلا يمكن ان يكون احدهما
باعتبار صورة للآخر وباعتبار آخر فصلا له ومحمولا عليه متحدا معه في الوجود
فما يدل على امتناع كون جزء ذهنيا على يدل على امتناع كونه جزءا خارجيا ثم ههنا
خلاف آخر وهو ان المشائين ذهبوا الى ان الآثار المختصة بكل نوع مستندة
الى جوهر مجرد مفارق له نسبة خاصة الى ذلك النوع كنسبة النفس الناطقة
الى البدن وسموه رب النوع ونقل ان ما جاء في الحديث النبوي صلعم
ان ملك الجبال وملك البحار يدل عليه وحكماء الفرس [illegible]
سموا رب الماء خرداد ورب الاشجار مرداد ورب النار اردبهشت ورب
الارض ونقل عن هرمس ان روحانا القى الي المعارف فقلت
له من انت قال انا طباعك التام وعن افلاطون خلعت عن التعلقات

العرض

البدنية

البدنية ورايت رب النوع قوله والاظهر لكن اثنين سواء كانا نوعين او
شخصين الا ان ما به الافتراق في النوعين داخل وفي الشخصين خارج
قوله ولما كانت اي يعني قصد تعريف الهيئات تعريف القسمين بالمطابقة لها
صريحا وضمنا ثم اردفه بهما رعاية للطريق المسلوك من تقديم التعريف على التقسيم
وقدم في التقسيم القسم الوجودي نظرا الى ان الاعدام تعرف بملكاتها قوله
الظاهر اي يعني اراد باللازم لازم الهيئة لا لازم الاصل اذ ارادة بها انفسها بغير ما خود
معها غيرها لمتنع الانفكاك عنها في ظرف الاتصاف فالضروري يشمل لازم الماهية
ولازم الوجود الى رجوع لازم الوجود الذهني وليس المراد منه الضروري الدائم
كما توهم مقابلة الممكن والممتنع فخص بلوازم الماهية قوله فانها لازمها من حيث
هي هذه الحيثية تعليلية متعلقة باللزوم لا اطلاقية متعلقة بالملزوم فان
العوارض كلها لعرض نفس الماهية من غير القصد وهذا كما تراه يدل على ان
لوازم الماهية مستندة الى نفس الماهية من حيث هي وموافقة لكلام الشيخ
الرئيس في كثير من المواضع ولكنه ليس على ظاهره لان الآثار لا تصدر عن الماهية
الا بعد الوجود والاقتضاء لا يكون الا ان يكون المقتضي بحيث لوجوده تقدم
به الضرورة وذهب كثير من المتأخرين الى ان لوازم الماهية لازمها من
حيث هي موجودة باحد الوجودين لا على التعيين ولا يخفى ان الوجود لا على
التعيين لا يكفي في الصدور والاقتضاء بل لا بد من تعين الوجود والتحقيق
ان جعل اللوازم هو بعينه جعل الملزومات يتعلق الجعل بالملزومات اولا و
بالذات وباللوازم ثانيا وبالعرض ومصداق حملها نفس ماهية الملزوم من حيث

المقصد

تعلق جعلها بها في ظرف الاتصاف والفرق بينهما وبين الذاتيات في الجعل
والحمل ان جعل الذات والذاتيات جعل واحد متعلق بها بالذات ومصداق الحمل
فيهما نفس الذات من حيث هي قوله بمعنى انها الخ قال في الحاشية لا بمعنى
انها حيث وجدت وجدت هي يعني ان الخارج والذهن في لوازم الماهية
ظرف الاتصاف لا ظرف الوجود لانه وصف اعتباري ومعنى الاتصاف
كون الموصوف فيه بحيث يصح انتزاعه عنه وليس وصفا عينيا والا لكان
من لوازم الوجود الخارجي بخصوصه لتأخر الوصف العيني عن وجود الموصوف
في الخارج قوله اي لكن لا يتناهى تشمل الفرض العقلي فان المنقسم في القسمة الوهمية
والوهمية مقصور على جهة قوله اشارة حيثية لذاته قيد للمنفي والنفي لقيد المقيد
لا قيد للمنفي والنفي النفي المقيد والا لصح الدليل بنقض النقطة فافهم قوله
فانها عرض عند مثبتيها قال في الحاشية وهم المتكلمون دون الاشراقيون
اعلم ان النقطة قد يعتبر ذاتها فقط وقد يعتبر معها مفهوم نهاية الخط والقطع
وهكذا الخط والسطح وكلام الشيخ في التلويحات يدل على انها موجودة بالاعتبار
الاول معدومة بالاعتبار الثاني حيث قال النهايات عدمية لانها كون
الشيء والكمية لا يبقى وراءها منه شيء فان قيل انتم حكمتم ان السطح بحسب فهو موجود
لكن قد يعبر عن حجم والطول الخط وعن العرض بالسطح وهما من الكمية فلو كان كذلك
والا فالنهايات العدمية من حيث عدمها لا تحس انتهى ويمكن ان يستدل على
وجود الاطراف بان المقدار المتناهي بحسب الوضع لا بد ان ينتهي بامر
ذي وضع وهو ليس نفس المقدار ولا جزءه اما الاول فظ واما الثاني فلان الجز

التحليلية

التحليلية لا ينتهي وليس جزءا منها اولى بذلك من جزء آخر فيكون عارضا له
ولما انقطع المقدار عنده لزم ان يكون غير منقسم في الجملة التي فيها القطع عنده
قوله لا حجم له لا اولى تركه لان الجوهر الفرد ايضا لا حجم ولا مقدار له لعدم قبوله
الانقسام والحاصل ان النقطة متحيزة بالعرض الواسطة واسطة في العروض
كاللون والطعم والرائحة فليس لها حقيقة فلا يكون لها جهة حقيقة قوله اللازم
ان يكون له نهايتان اه اي ان يكون له عرضان كالنقطتين يصدق عليهما
مفهوم النهاية والا يلزم ان يكون نهايته نفسه ولا يكون فيه اختلاف بحسب
الوضع قوله والا لزم الخ اي لو اتحدا في الوضع لا يخفى ان اتحاد المحل يستلزم اتحاد
الوضع وذلك ظ فكانه اريد بالاختلاف في المحل انقسام المحل وتعدده من الوهم
لا ان وعليه اه رد على الوجهين بل يرجع الى الجواب الذي ذكره قوله والا لزم
من قيام النهايات الخ بيانه ان النهاية اي ما يصدق عليه النهاية موجودة
في الخارج فلكان محلها موجودا فيه واذا كان محل كل واحدة مغايرا لمحل الاخرى
لزم نهايات غير متناهية في الخارج وهو محال كذلك قوله ودل على انتفائه ودل
على انتفائه بالنظر الى الجهة التي لا تتجزى فيها قوله وهذه مقدمة وجدانية بل بديهية نية
ايضا فانه قد تقرر ان علم النفس بذاتها علم حضوري ولا شك ان مناط الادراك
في العلم الحضوري هو وجود المعلوم للعالم في الخارج فما دامت النفس موجودة
كانت ذاتها حاضرة عندها غير غائبة عنها واثبات تجردها لا ينافي ذلك لان
التجرد وصف سلبي ولا يلزم من خفائه غيبوبة هويتها وعدم حضورها اه
قال الشيخ الرئيس في التعليقات ان وجدت امرا من ذاتي في وقت ادركت

ذاته كما او ركب شيئا آخر مثال لو جد منه اثر في ذاته ولكن ليس لوجود الاثر تأثير في
ادراكه لذاته الا ست وجوده له وادراكان وجودي لي لم يحتج في ادراكه لذاته
الى ان يوجد اثر آخر فيه سوى ذاته واذا غفل عن نفسه لذهول كما في العلم الحضوري الغيبوبة
وعدم الحضور بخلاف الذهول في العلم الحصولي فانه زوال الصورة المعلوم عن المدركة
فقط ويقابله النسيان وهو زوالها عن المدركة والخزانة معا قوله ما من جزء من
اجزاء بدنك الا وقد كان قد تحلل ما من جزء من اجزاء البدن الا وهو معلوم بالعلم حصولي
قد يزول صورته عن المدركة والخزانة معا لا بالعلم حضوري كما تشهد به الوجدان كيف
ووجود المعلوم في الخارج كاف في العلم الحضوري والعلم بجزء البدن لا يكفي فيه
ذلك بل يتوقف على حصول صورة منه وبما يزول تلك الصورة بالكلية فافهم و
استقم قوله لان كون النفس الى التفصيل ان النفس اما جوهر او عرض والجوهر اما مجرد
او جسم والجسم اما خارج عن البدن او تمامه او جزئه والمصنف لم يتعرض الا بابطال
الاخيرين لان كونها عرضا مطلقا وكونها جسما خارجا عن البدن يبطل بالضرورة
او لا يشك احد من العقلاء في ان المشار اليه بانا وانت امر قائم بذاته ولا
انه ليس جسما خارجا عن البدن مباينا له بل يشك في انه البدن او داخل فيه
او جوهر مجرد وليس في اختلاف فيه لا خارجا عنه فلم يبطل الا لان ثبت الاخير مع
ان ما ذكره بطلان كونها تمام البدن او جزئه يدل على بطلان كونها جسما مطلقا
فتامل قوله بسبب تصرف الحرارة الغريزية فيه اشارة الى ان كل جزء من اجزاء
البدن ما دام الحيوة في التبدل والسيلان لان الحرارة بالذات محللة وكل
جزء من البدن لا يخلو عنها فان وجوده يتوقف على حرارة غريزية وبعض حرارات

الحصولي صح

الحضوري صح

غريزية فلا بد فيه من التحليل ثم من بدل ما يتحلل ما دام الحيوة ودامت التجددات
بدوام التحللات ودامت التحللات بدوام التجددات ثم فتأمل ان التبدل
انما هو في الاجزاء الفضلية واعراضها دون الاجزاء الاصلية فهو قول خال عن
التحصيل ولعلك تفطن بما ذكرنا ان ههنا على تقدير الحركة في الكم حركتين شتى
احديهما الصاعدة والاخرى الهابطة وكان المتحرك في كل آن فرد من الكم
لا يكون قبله ولا بعده فيه على تقدير انتفاء الحركة في الكم تغيرات دفعية بين
كل تغيرين منها لا تغير قوله وههنا بحث نفيس لانك انت تعلم انه يلزم مما ذكر في نفي
الحركة الكمية للجسم المتعدي نفي الحركة الاينية والكيفية والوضعية له بالضرورة
شبهة بخلافه لان المتعدي يتبدل ساعة فساعة لانعدام اجزائه كل حين فلا
يكون الموضوع حين الحركة شيئا واحدا مستمرا وعليه قرار المقولة من الاين
والكيف والوضع والتخلص ههنا الا ان نقول هيولى العنصريات واحدة
بالشخص وبها وحدة وتشخص لذات وفي كل نوع وشخص من العنصريات بواسطة
الصور النوعية والاعراض المخصوصة من المقادير وغيرها الا العين بالعرض
يحصل تلك النوع وتشخص كما تقرر عند المحققين من مشائي الهيولى فالهيولى في
زيد مثلا يحصل لها بواسطة الاعراض المخصوصة من المقادير وغيرها اي نوع
القدر المشترك بينها نعت لوضع بصير مخصصة بزيد وهي تبقى مدة عمره وعليها
يتوارد المقادير المختلفة ولا يتوهم انه لا يثبت بجزء البعض بهذا الدليل او
ح يجوز ان يكون البعض هذه الحصة الباقية من الهيولى لان الهيولى لا تتحقق
بالذات تشترك فيها العنصريات كلها ونحن نعلم بالضرورة ان المشار اليه

شتى صح

لا تشخى لرسالة الاين ٣

المتعدي صح

بانما له تشخص بالذات لا تشترك فيه سواه كيف ولو كان الامر كذلك
يلزم اتحاد النفوس لاتحاد شيء مع مادته من حيث هي مادته هذا ما سنح لي
في هذا المقام بفضل الله الملك العلام قوله فان الحركة الكمية لا يعقل ان
يكون هيهنا حركة واحدة هي في الاين بالذات وبالحقيقة وفي الكم بالعرض وبالمجاز
ولا يخفى ان الحركة الاينية يتحقق لو كانت تلك الاجزاء حين المداخلة والتوقف
والانفصال ثابتة بعينها ولا يلزم ما ذكر في نفي الحركة الكمية والتحقيق ان النظر
الصحيح يشهد بان هيهنا تغيرا في الاين وتغيرا في الكم والتغير فيهما تدريجي واحد
على تقدير الحركة ودفعي متعدد على تقدير نفيها لا يكون من كل التغيرين من
هذه التغيرات الدفعية تغير يستحق ان ينسب الى الاين بل النظر الدقيق يحكم بان التغير
في الكم والاين من قبيل الحركة وموضوعه هو المادة الباقية من اول الحركة الى
اخرها كما سبق قوله ونفي التخلخل والتكاثف لما ذكر فيها انهما من لوازم
الحركة فهو مستند الى ان معلول معين علة معينة فلا يفيد اليقين قوله وعنده
لا يخفى ان ما ذكرنا في الدليل الاول يجري في هذا الدليل لان محل المقادير المختلفة
المخصوصة هو المادة التي هي معروضة لعرض واسطة القدر المشترك بين هذه
المقادير المخصوصة هي باقية في حال النمو والذبول قوله وقد اجاب عنه بعضهم
اي الكاتبي في شرح الملخص بان حصول الجواهر في جوار الغذائية في وحدة المحل هو غير
مسموع بعد اقامة البرهان على خلافه قوله وحصل القول فيه بعض المحققين
اي المحقق السيد قدس سره الشريف في حاشية شرح حكمة العين قوله ولا يخفى ان ما قال
في الشق الاول يقتضي منه البحث لان المجموع من الاصلية والزائدة مغاير للاصلية

بالضرورة

بالضرورة وان صار متصلا واحدا كيف وصح تحليله الى الزائدة ولا
يصح تحليل الاصلية اليها فعلى ذلك التقدير لا يلزم وحدة المحل فلا يكون الامر
كما قال المجيب قوله اقول ان الجسم النامي الخ هذا ايضا مما يقضي منه العجب اللهم الا
ان يقال ان هيهنا هو كون الشيء بحيث يصح تحليله الى اجزاء وهمية متشاركة في طبيعة الكل
وهو كما يكون في البسائط يكون في المركبات كالعظم مثلا ولا منافات بين الوحدة
بالاجتماع والواحدة بالاتصال من جهتين فان العظم من حيث الامتزاج
من العناصر الاربعة واحدة بالاجتماع ومن حيث الطبيعة العظمية واحدة بالاتصال
واما ما قيل [النوعي] ان تقدير الاتصال لا يستلزم تحققه فركيك ضرورة ان سوق
الكلام يدل على تحققه قوله فلا بد ان يعدم لمجيئ ذلك على رأي المشائين
ولا حاجة اليه لان المغايرة بين مجموع الاصلية والزائدة وبين الاصلية فقط
ظاهرة سواء كان المجموع متصلا او منفصلا قوله ان النوع هو النامي لا
لا يخفى انه ربما يوصف شيء بشيء وهو ليس محلا له كالانفصال يوصف به الجسم
ومحله الهيولى فموضوع المقدار وهو ليس هو النوع اي نوع الجسمية ولكن
النامي بمعنى الزايد في المقدار في ضمن التشخص بل الموضوع هو الهيولى بواسطة
القدر المشترك بين المقادير المختلفة المخصوصة وغيرها من الاعراض المخصوصة بعينه
بالعرض وهي ثابتة لا تتبدل كما مر فهذا الكلام لا يدل على نفي الحركة الكمية في النمو
واما ما قيل ان المراد بالنوع اي الصورة النوعية فبعيد عن الصواب لان الصورة
النوعية هي المستمرة لان النامي بمعنى الزائد في المقدار ليس الا جهة الا افعال
بالفعل وليس من شأنها في نفسها الزيادة والنقصان فكيف يتوارد عليها

افراد المقدار عما من ان يحصل قوله ان المحصلين اظ ان النفوس الجسمانية على تقدير
تجردها تكون مدركة للكليات كالنفس الانسانية فالتخالف بينهما تكون لما بحسب
الحقيقة او بحسب الكمال والنقصان كما هو راي الاشراقيين او بحسب وصف اخر
غير الادراك قوله وبعضهم اثبتوا في النبات ايضا اه اظ ان النباتات و
الجمادات على راي القائلين بكون مدركة للكليات في الاية الكريمة وان من شيء الا
يسبح يكون على ظاهرها قوله ان الشيخ تنبيه على بقاء الذات بما هو جوهر كون كل
قطرة من بقاء السامع والمسموع والمسموع منه عليه مدار احكام الشيخ والعقل و
العجب ان بعض الاعزة قال ههنا قولا غريبا وهو ان للشيخ ان يقول انت انا
من ما حكمك بقولك هذه الوقت ايضا ما كنت قلت اولا وانا اقول ايضا ما كنت
قلت ولا ادرك ان شخصك هذا غير شخصك الاول وشخصي هذا ايضا غير شخصي الاول
وزعم ان ما ذهب اليه الشيخ موافق لما ذهب اليه الصوفية من تجدد الامثال
ولا يخفى ان قول الشيخ تنبيه على بقاء الذات بما هو بديهي اولي ومن البين انه اظ
ان انا وانت جزئيان ولو فرض التعدد وفيها اعتبار الكليين ثم من قول الصوفية
قدس الله اسرارهم وهو ان في كل ان نسبة الى الكل شخص عدم ووجود وبقاء
على ان لله تعالى اسماء متقابلة بعضها قهرية وبعضها لطفية ولا تعطيل فيها
بالنسبة الى الشيء من العالم من الجواهر والاعراض ثم بين قول بعضهم لا يكون بعيد
فان كلامهم لبيح الذوات والهويات بل في اوصاف غير متشخصة من حيث
هي اوصاف لها غير مستقلة ولا شك ان ما يخالف احكام العقل والشيخ هو
التبدل في الذوات والهويات كما يقوله بعضهم دون التبدل في اوصافها ولوازمها

من حيث هي وصفاتها ونورانيتها كما يقوله الصوفية قوله فيكون ذلك الادراك
له ايضا يلزم ان يكون الادراكات الحاصلة في الزمان السابق ابدية او
مساوية للادراكات الحاصلة في الزمان اللاحق اقول لا يكون ادراكه في
الزمان اللاحق الا لكون بان انه ادرك في الزمان السابق واللازم باطل
لان العلوم تتزايد يوما فيوما قوله اقول الاولى نقل عنه في وجه الاولوية ان
الراجحية ان المقدمة الاخيرة من الدليل السابق ممنوعة بل ظاهرة البطلان
ولا يخفى ان العدم ههنا مقابل للملكة لا العدم المحض لانه ليس وصفا ضرورة ان
الادراك لو كان عدميا لكان صفة عدمية قوله والا لكان للنفس ادراكات
غير متناهية اي على سبيل التعاقب لان كلا منها انتفاء للاخر وهذا انما
كان في الامور الاعتبارية لكنه في الادراكات على تقدير حدوث النفس محال
قوله ثم ادراك ان الادراك ليس حاصلا له على هذا التقدير يلزم اعادة السلسلة الغير
المتناهية بعينها المراة غير متناهية وفيه نظر لان الادراك لو كان انتفاء
لا يكون انتفاء محضا على طريق السلب البسيط بل انتفاء ناشيا على طريق السلب
العدولي ضرورة ان الادراك صفة قائمة بالمدرك والسلب البسيط ليس صفة
شيء ولما كان الانتفاء الثاني في انتفاء انتفاء الشيء ادراكا كان انتفاء
الانتفاء انتفاء للانتفاء الثاني لا شك انه لا يستلزم تحقق الشيء بل اعم من
تحقق الشيء ومحض انتفائه لانه يصح ان يكون في قوة السالبة المعدولة او السالبة المحصلة
اعم من السالبة البسيطة الموجبة المحصلة الا ترى ان سلب العمى بما لا يستلزم
تحقق البصر بل منا محه فكذا انتفاء انتفاء الشيء لا يستلزم تحقق الشيء لامتناع اعادته

قوله وان فرض ما كان المقدم في الاعتبار لما يدل ذلك على ان المقدم بالذات نفس
الصورة الذهنية ومن غير الخارج وعلى ان الحاصل في الذهن نفس الشيء ومن شبحه عش
لان العلم يتعلق بما له الخوض الوجود لا بالمقدم الصرف وتعلق بنفس الشيء لا شبحه
كما تشهد به الضرورة قوله ما سبق علم الشيء على وجوده ثم نقل وما الحق علم الشيء وجوده
فكانه نظر الى ان العدم اللاحق لزمان غيبوبته وليس عين ما في الحقيقة وذهب اليه كثير
من المحققين واختاره المصنف في رسالة الزوراء قوله اذ لم لا يجوز ان لا يخرج
العلم يتصف بالمطابقة واللامطابقة وقد اخذه المستدل ولا اشكال ان الشبه
لا تتصف بهما كما تشهد به الوجدان والتحقيق ان الصورة الذهنية لا تحتاج الى
الاثبات كفاك تنبيها عليه ملاحظة التصورات والتصديقات سيما الجبليات
والخياليات ومراد ان تبيين للموجود الذهني كما قال بعضهم هي حصول الاشياء
بانفسها في الذهن وما ذكر في المطارحات وان كان اولا في صورة الاستدلال
لكن الغرض منه التنبيه الى دعوى البداهة وقد سبق الكلام على وجه يدل على ان الاشياء حاصلة
في الذهن بانفسها كما سبقت اليه الاشارة قوله لا بد له من وجود ما فالعلم الذي
به الانكشاف يكون نفس الصورة الذهنية من حيث انها صورة ذهنية يكون
التغاير بينه وبين المعلوم تغايرا اعتباريا ولا يكون العلم نسبة بين العالم والمعلوم
قوله الدليل دال على ان للمعدومات الخارجية نحوا من الوجود اه انت تعلم ان هذا الوجود
الذي يتوقف العلم عليه هو ليس الا الوجود في نفس العالم فان الوجود في الخارج
عنها سواء كان وجودا عينيا او وجودا في مدرك آخر لا يستلزم العلم بالشيء
كما انه لا يحقق تحققه على ما تشهد به الوجدان السليم والفهم المستقيم قوله فلم لا يجوز

الظان

الظان المستدل اراد بالادراك الادراك الحصولي فيعلم بداهة ان الادراك الحضوري
يكون الشيء متصفا بصفة خارجة عن الادراك ويكون داخلا في الشق الثاني قوله في
قوة النفس ادراكات غير متناهية او غير واقفة قال لم لا يجوز ان يقال ان
المستدل يحتمل كلا منهما وان كان الثاني مبنيا وراميا فان كان الى لا نهاية
مبناه ومنه الاول الى لا نهاية مبناه ومنه الثاني وذا ولفظ القوة لان
الظاهر عدم فعليتها قوله وربما منع ذلك لكن تقويته بما ذهب اليه بعضهم من
انه لا اثر في النفس بعد قطع تعلقها عن البدن قوله ولا يلزم منه منع ترتب الكل
الصفات ولم يمنع اجتماعها لان هذا المنع بعد تسليم كونها بالفعل كونها مجتمعة
وقد استدل الشارح في شرح العقائد العضدية على ان الامور الغير المتناهية يتوقف
عليه فاذا اسقط عنه احد لكونه جزءا له بهذا المجموع الثاني اذا اسقط عنه احد
وبهذا المجموع الثالث حتى يترتب المجموعات الغير المتناهية فثبت هذا الاسم سواء
كان العدد مشتملا على الجزء الصوري او غير مشتمل عليه اما على الاول فظ واما على
الثاني فلان العدد على ذلك التقدير ليس وحدات محضة بل وحدات مجتمعة موصوفة
بالهيئة الوحدانية ضرورة ان مراتب العدد موجود في نفس الامر ولها احكام
خاصة فلا يكون كثرة محضة بل لا بد لها من وحدة ما ومن البين انه لا يلزم ذلك من
جزئية الوحدات المحضة جزئية الوحدات المجتمعة وربما لم يوجد شيء من الاحاد مادة المجموعات اذ كان
كان جزء العالم غير متناهية ولا شك ان كون الشيء جزءا لشيء يتوقف على
علاقة لا عبارة ذلك الشيء عن فصله عن مراة غير متناهية قوله لا افادة الا
ان الوجود يعني في خصوص الموجود هي الذهني وفي لوازمه الدليل المذكور

كما عرفت ويدل عليه فانه يدل على ان ما هو معلوم بالذات يحصل في الذهن بنفسه
وحقيقته لا بشبحه ومثاله قوله ولو قيل بالشبح والمثال فالمطابقة بين العلم والمعلوم
على ذلك التقدير يكون في العوارض فلا يكون مطابقة حقيقة فان المطابق
والمطابق في الحقيقة ح عوارض العلم والمعلوم لا نفسهما قوله بل ادركه
فالمطابقة ههنا بمعنى مطابقة الصورة الحاصلة لما صدقها وهي تتضمن الحكم بل لا بد
في الواقع بهذه الصورة والمطابقة بمعنيين آخرين الاول مطابقة الصورة
لذي الصورة وهو يشمل التصورات كلها اذ ما من تصور الا وهو مطابق لما هو صورة
له والثاني مطابقة الحكم للواقع وهو من مقابلها اي لا مطابقة يختص بالتصديقات
ولعدم التميز بينهم تارة ان التصورات بعضها مطابق وبعضها غير مطابق
وتارة ان كلها مطابق وتارة ان المطابقة واللامطابقة لا تجريان فيها
قوله يمكن ان يكون لا يخفى ان ما يزعم من عدم مطابقة الادراك اولا وبالذات
هو عدم الصورة المطابقة وانما نفي الحكم المقارن فيلزم منه ثانيا وبالعرض
والشارح ترك الاول اصلا اذ كانه نظر الى قول المحشي كما هو لكنه يحتمل ان
يكون قيد الادراك لا يكون محمولا عليه فافهم قوله وعقلت معاني اي معاني كلية
فان الكلية والجزئية بمعنى الاشتراك واللااشتراك صفتان للمعلوم فان المحمول
هو المعلوم دون العلم وبمعنى الانطباق واللاانطباق صفتان للعلم فان المنطبق
هو الصورة العلمية من حيث انها صورة علمية دون المعلوم قوله على الوجه الجزئي
متعلق بتعقل يعني ان يكون صورته ذلك التعقل مطابقة للمعقول كما ذكرنا او بمعنى
ان يكون الحكم المقارن لذلك التعقل حقا كما ذكره ويس متعلق بالملاحظة حتى يرجع

الى عقد

الى عقد الوضع لان المقصود مطابقة العلم للمعلوم لا مطابقة الكلي للجزئيات ثم ههنا اشارة
الى ان المعلوم بالذات في علم الشي بوجه ذاتي او عرضي هو الوجه دون ذي الوجه
فتعرف قوله لانك تعلم انه متعلق بما يدل عليه قول المحشي فيها شك لا بقوله تعلم لكنك

قال بعض الفضلاء طبقه ركه للمعنى الجزئي ليست مطابقة له

ان طبقه لانه ليس لكل مدرك شي محل له بل المحل نفس المدرك والآلة قوله والانفصال
لما انه استقصى الوجود والوحدة والنقطة فانها لا تنقسم بانقسام المحل بل يتحقق
ان الوصف في المقدار اما انتزاعي وهو ان يكون الموصوف بحيث يصح انتزاعه
عنه كالوجود والوحدة واما انضمامي وهو اما ان يكون موصوفه امرا ممتدا
منقطعا عنده ومنتهيا اليه كالنقطة ونحوها واما ان يكون كذلك بل يكون تمامه
شائعا بتمامه ويكون في كل جزء منه شي منه ومن المعلوم بالضرورة ان الاولين
لا يتقدران بتقدره والثالث يتقدر بتقدره وان الصورة العلمية الحاصلة
في النفس على تقديره تقدر بها من قبيل الثالث فحينئذ المقال ودع ما قال وما به
قوله لان كل ما ينسب اليه الظاهر ان يقول كل ذي جهة فهو جسم او جسماني فكلمة العقل
لعدم الترتب لا اشارة الى التبري ولا بقصد التبري قوله اي لا مادة له انت خبير بان
الصورتين كليهما بالسوية فلا مناسبة تعبير الصمدية بذلك الا ان يقال اراد بالمادة عم
من الاولى والثانية لكنه لا يلايم ما ذكر في وجه الاستعارة فالاولى ان يفسر لا جوف
بما لا ينقسم حينئذ لا الى الاجزاء المقدارية ولا الى اجزاء الجزئية وتفسير الصمدية بالجوهر
السماء في العالم الصغير المستند اليها آثار ذلك العالم فان الصمد جاز اصلا فعل بمعنى
المفعول من صمد اليه اذا قصده فهو صمد المصمود اليه في الحوائج قوله والقسمة الوهمية
الظاهر ان المراد بالقسمة الاولى ما يشمل القسمة الوهمية والفرضية لان القاسم في الوهمية

والوضعية هو الوهم اذ الجسم لم يتعين بمقدار مخصوص لا ينقسم فلا بد حين انقسامه
من تصوره بوجه جزئي فالفرق بينهما ليس في التقسيم وعدمه بل في ان المقسوم فانه
في الوهمية متصور بوجه جزئي وفي الوضعية بوجه كلي قوله اما المقسم بحيث يشمل وجهي القسمة
اي القسمة الى الاجزاء المقدارية والقسمة الى الاجزاء المتحدة في الوضع فغير ظاهر
لان المقسوم ليس قابلا بالسوية قوله لان الخروج عدم الدخول كما يمكن ان يقال ان الانفصال
ههنا الاتصال اضافي للعقل لا بين المنفصل والمتصل به هو كون الجسم متحد النهاية بجسم
آخر او كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر فكان الانفصال المقابل له امرا اضافيا
بمعنى كون الجسم غير متحد النهاية بجسم آخر او كون الجسم لا يتحرك بحركة جسم آخر وكذا
الدخول ههنا امر اضافي للعقل لا بين الداخل والمدخول فيه وهو كون المتحيز جزءا
لمتحيز آخر فكان الخروج المقابل له امرا اضافيا بمعنى المتحيز بحيث لا يكون جزءا
لمتحيز آخر فالخروج والانفصال ههنا معنيان اضافيان واما عدم الملكة فلو لزم
للمعنى المحض ما وله قوله اشارة الى توقف الحقيقة من حيث التجرد فان التوقف الا
يكون قبل اثبات الموقوف والتوقف من حيث هو غير صحيح لكونه معلوما بالعلم
الحضوري ولكن يحصل ذلك تصديقا لا توقفا قوله وليس لهذا القيد اي لكن يقول لا
قوله من ثنائية اي هذا او اهدار اشارة الى ان للنفس الناطقة جهتين جهة الى عالم
الغيب هي باعتبارها مستفيضة عما فوقها من المبادي العالية وجهة الى عالم
الشهادة وهي باعتبارها متصرفة فيما تحتها من الابدان وفائدته الاحتراز عن
العقول باسميت وعن النفوس المادية بالكلية اي آلات للادراك هذا مما يشبه
به البديهة ضرورة ان المدرك هو لنا رايته بانا وانت هو ليس هو هذه الصور

ثم الحواس

ثم الحواس الظاهرة آلات بعيدة والحواس الباطنة آلات قريبة كما يظهر
بالنظر الصحيح ومعنى كونها آلات للنفس كونها شروطا لفيضان الادراك
على النفس من المبدا الفياض حقيقتها فقط او مع حصول الصورة الادراكية
فيها ثم الادراك ههنا ادراك الجزئي او اعم منه ومن ادراك الكلي فانه يحصل بالانتزاع
عن الجزئيات قوله باعتبار محالها اي محالها حيث الظاهر فان محال الحقيقة
هي الروح الحيواني كما سيجيء وهو بسيط ثم الظاهر انه لا حاجة الى هذين الوجهين
لان هذه القوى ظاهرة بنفسها لا تحتاج وجودها الى دليل ولذا لم يتكلم باحد
قوله كما انه لم يشبه عدم التصديق لعدم التصور لان عدمه يستلزم عدمه قوله المجهول
المطلق اي المعلوم من حيث هو معلوم لا من حيث هو محقق او ممكن وفيه اشارة
الى العذر عن ايراد الحصر الظني مع ان المجيب تقضي بان حصر المعلوم من حيث هو معلوم
حصر قطعي قوله وهو اعم الحواس الخمسة من وجوه ثلثة الاول انه متحقق في كل
حيوان بخلاف ساير الحواس فانها في بعض الحيوان مفقودة كالخراطين العادمة
للحواس الاربع والخلد الفاقد للمسمو يدل عليه ان بقاء الحيوان لا يصح بدونه
والثاني انه في تمام البدن الا فيما له عدم الحس نافع كالقلب والطحال والرية
يدل عليه لمس هذه والثالث انه يتعلق بالمتعلق يدل عليه ان البسائط العنصرية
ليست خالية عن الكيفيات الملموسة وخالية عن ساير الكيفيات
المحسوسة قوله لانه مركب من العناصر الاربعة اي دليل لمي حاصله ان مزاج
الحيوان صلاحه اعتدال الكيفيات الاربعة وفساده بارتفاع اعتدالها
فالنظر الى العناية الالهية يقتضي ان يكون فيه قوة مدركة لما يناسبه لما ينافيه

وليت تلك القوة في سائر المركبات لابائها عن قبولها وعدم استعدادها
لها قوله فلذلك قدمها المقولة ليوافق الوضع الطبع فان العام مقدم على الخاص تقدما
سوى المقدمات المشهورة وان كان العموم لا يجب الصدق قوله وهذه القوة الحقيقية
ان الحرارة مثلا من حيث انها حرارة مضادة للبرودة من حيث انها برودة
وكذا اوساطها ضرورة ان المرتبة البعيدة من الحرارة برودة بالنسبة الى
القريبة وحرارة بالنسبة الى الابعد منها ومن المعلوم ان تعدد الحقيقة الواحدة
منها الواقعة في مرتبة واحدة منها ليس الا بتعدد المحل فلو فرض اجتماع المثلين
من تلك الحقيقة في محل واحد يلزم اجتماع المثلين المتحيلين من تلك الحقيقة في محل
واحد ومن المعلوم ايضا ان العضو اللامس لا بدله من ان لا ينفعل عن الملموس حتى لم
يبق الا الملمس الملموس حقيقة فعند ادراك هذه القوة ان لم تكن الكيفية الملموسة
مضادة لكيفية اللامس يلزم اجتماع المثلين المتحيلين في اللامس ان تكن الكيفيات
اوائلها مختلفين في الشدة والضعف يلزم اجتماع الضدين اذ عند مماسة
اللامس للملموس يحصل منه الكسر الانكسار ويحدث كيفية هي الملموس حقيقة
قوله لما كان آلة اللمس اي العضو اللامس كيفية مزاجية هي حرارة بالنسبة
الى البرودة وبرودة بالنسبة الى الحرارة وليست خالية عنهما بالكلية قوله
فتقدر ما تقربك بانه ان الكيفية الملموسة كالحرارة لا تتاثر عن مثلها والابعد
منها اكثر تاثيرا من الاقرب منها كما تشهد به الضرورة وليس العضو اللامس
هو في غاية البعد لتركبه من العناصر الاربعة والكسر الانكسار في كيفياتها
فتقدر ما تمكن في مراتب عرض المزاج من البعيد تكون احساسه والاشد ان

الابعد من هذه المراتب بالنسبة الى الاطراف ما كان قريبا من مرتبة الاعتدال
فتقدر الاقرب منها تكون حساسه ولهذا لما كانت آلة اللمس اقرب من الاعتدال
تكون احساسه اكثر ولهذا ظهر ان الخارج المزاج حساسه بالبرودة اكثر ولكانت
مضرتها اشق وحساسه بالحرارة اشق ان كانت مضرتها اكثر والبارد المزاج
بالعكس لعل التجربة تشهد بذلك قوله الكيفيات الاربع التي هي الحرارة اعم الحرارة
اعم من الحرارة النارية والحرارة الغريزية وهذه الحرارة هي الة للطبيعة ينبعث
اليها كخدائية البدن وسماها افلاطون بالنار الالهية والحرارة الحاصلة
عن الشمس والحرارة الحادثة من الحركة فان كلا منها كيفية ملموسة صح بذلك
كثير منهم الا ان الحرارة الغريزية لا تحس لانبثاث الى ما ثبت المشهور اي بوقف
المختلفات وجمع المتشاكلات نابتة لها لان العناصر الاربعة بعد زوال
الصورة النوعية التركيبية تصير متفرقة ومتشاكلة اما الرطوبة فلها معنيان
الاول كيفية تقتضي سهولة الالتصاق والانفصال وتقابلها اليبسة وتقابلها
الجفاف والثاني كيفية تقتضي سهولة التشكل والاشباع قال بعضهم انها بالمعنى
الاول ملموسة وبالمعنى الثاني غير ملموسة وهذا كلام الشيخ الرئيس في [illegible]
من الشفاء يدل على انها غير ملموسة وفي كتاب النفس من الشفاء يدل على انها
ملموسة والخفة والثقل ايضا لهما معنيان الاول قوة لو سلطت مدافعة صاعدة
من المركز نحو المحيط كما في الزق المنفوخ المسكن تحت الماء وقوة لو سلطت مدافعة
هابطة الى المركز كما في الحجر المسكن في الهواء والثاني نفس المدافعة الصاعدة والهابطة
والملموس منهما هو الثاني دون الاول وكذا اللدانة والخشونة لهما معنيان الاول

استواء وضع الاجزاء ولا استوائه والثاني كيفية تابعة لاستواء وضع الاجزاء
وكيفية تابعة للاستواء قوله والاول من مقولة الوضع والثاني من الكيفية الملموسة
قوله وقيل ان الاحساس بهما على وجه التبعية لم يقل ان الاحساس الآن
ما للزوجة تتبع احساس الرطوبة واليبوسة فان اللزوجة كيفية تقتضي سهولة
التشكل وصعوبة التفرق والهشاشة كيفية تقتضي صعوبة التشكل وسهولة التفرق
وسهولة التفرق من الرطوبة وصعوبتها من اليبوسة وكذا احساس الصلابة التشكل
واللين يتبع احساسهما فان اللين كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون
للشيء بها قوام غير سيال والصلابة تقابلها وسهولة الغمز من الرطوبة وعدمه من
اليبوسة قوله لا يخفى انه لو سلم تبعية وجود هذه الكيفيات لوجود الرطوبة و
اليبوسة فلا نسلم تبعية احساسها لاحساسهما وانما تبعيته لتفرق الاتصال في
على مذهب جالينوس فان الالم انما هو ادراك المنافي من حيث هو منافي
والمنافي بالذات عند الجمهور هو تفرق الاتصال وعند جالينوس هو سوء
المزاج وتفرق الاتصال تابع له قوله وقيل ان قوة اللمس اليه ذهب كثير
من المحققين كالشيخ الرئيس وغيره كانهم بنوا ذلك على مقدمة ذكرها العلامة
من ان لكل طائفة من الامور المتناسبة قوة خاصة تشهد بنسبته اليها الاخرى تذكره
ولا شك ان في الحرارة والبرودة واوسطهما مناسبة ليست تلك المناسبة
بين الرطوبة واليبوسة واوساطهما فيكون للحرارة والبرودة قوة و
للرطوبة واليبوسة قوة اخرى ويكون لكل منها مدرك حاكم ان آلة لا دراكه
الحكم لا يكون لاخرى لما كانت تلك القوى متلاصقة قوله بحسب اللمس متحدة في نحو

الاحساس

الاحساس بطن انها قوة واحدة قوله لو بسطنا الرطوبة اللعابية العديمة [illegible]
الى ان هذه الرطوبة المنبعثة من الآلة المسماة بالملعبة تكون خالية عن الطعوم
ليؤدي طعم المذوق كما هو وعلى الاحتمالين يتأتى احتمال آخر وهو ان تكون الكيفية
والامتزاج معا والمحسوس الحقيقي على الاول هو كيفية الرطوبة وعلى الثاني هو
كيفية ذي الطعم وعلى الثالث هو مجموع الكيفيتين لكن الاولى لا دلالة لها ليس
عليها المدار والثاني منها بالاصالة وعليها المدار وعلى كل تقدير لا وسط بين
الحاس والمحسوس قال الشيخ الرئيس في الشفاء بالحري ان تكون هذه الرطوبة تسهيل
وانها تكيف وتخالط معا ولو كان سبيل الملامسة مقتضاه من غير
هذه الرطوبة لكان يوجد فرق قوله لتوقف ادراكه على المماسة اي الا ان نفس
مماسة ذي الطعم لا يؤدي الطعم ونفس مماسة النار مثلا يؤدي الحرارة فرجوع
المذوق الى الملموس راجع الى رجوع الذوق الى اللمس ليس على حقيقته قوله هي
الطعوم التسعة التي هي المرارة والحرافة والملوحة والعفوصة والحموضة والقبض
والحلاوة والدسومة والتفاهة وما يتركب منها ثنائيات وثلاثيات ورباعيات
وهكذا من التركيبات لا ينتهي الى حد والتركيب هنا ليس على حقيقته بل المراد
منه كون الطعم بحيث يصح انتزاع طعوم آخر منه فان الطعوم كلها بسيطة
وليست المركبة ثم اعلم انه لا دليل على حصر الطعم في التسعة وفيما تركب منها الا
الاستقراء فيجوز في الوجود طعم آخر سوى هذه الطعوم خصوصا في اشياء لا نحن
ما ان تكون لذة جسمانية او الما جسمانيا قوله ولا تفقه ادراكه اي لا تفقه
ادراكه على طريق السلب الكلي لا بموضوع الابتداء في نوع آخر يحدث في السنين

السابقين فان فيهما ليس الا الصلب فلا رد ما نقل عنه في الحاشية من ان
اللمس يعول لا يفتقر الى مماسة الموضوع الا بعد اثره فانه يحس بالحرارة من النار الموضوعة
فوقنا لان الصلب الكامل بمقابلة لا ليس بالجزء مع ان الموضوع لا يبعد اثره
ما لا يكون آلة لا شك ان الهواء الحار والنار كذلك قوله وقيل انه استدل عليه
بان الشم لو لم يكن بتحليل الاجزاء وانفصالها عن ذي الرائحة لما كانت الحرارة
وما يهيجها من الدلك تزيد في الروائح ولا يخفى انه لا يدل على ان تحليل الاجزاء سبب
نفس الشم بل سبب لزيادته فانه يقوي سببه الذي هو تكيف الهواء قال الامام
الرازي الحق ان كليهما ممكن فيكون وصول اجزاء ذي الرائحة الى آلة الشم سببا
كما ان وصول الهواء المتكيف ايضا سبب انظاره اراد وكلا منهما سببا على التعيين
ثم حكى قول آخر وهو ان ذي الرائحة يفعل في المشموم من غير تكيف الهواء وتحليل
الاجزاء وقربه فيه كاف وهو قوي الظاهر البطلان ولذا لم يذكره الشيخ ضرورة
ان المسك قد يذهب الى مسافة بعيدة او نحوها لكنه مع ان رائحته باقية
في الهواء مدة متطاولة قوله ورد بانه لو ورد الفوهات القصير من المسك لشم
على طول الازمنة وكثرة الامكنة من غير نقصان في وزنه وحجمه ولكن الرد الفوهات
لزم منه ان يكون لكل ذي رائحة دائما في التحليل والانفصال مع ان البعض منه صلب
لا يقبل الانفكاك بسهولة بان هذه الاجزاء المتحللة لابد لها من حركة الى آلة
الشم وهي عند الحلق عن هبوب الريح ليست طبيعية ولا ارادية لا قسرية اما في
الاولين فظ واما في الاخير فلانه قد فرض الخلق عن هبوب الريح قوله وقد
نوقض بانه لا يخفى ان هذه الاجزاء معدودة سواء كانت متزايدة او متناهية

او مناقضه ليس من شانها ان يشتغل احيانا في لغم رد مبينه لجواز ان يكون
ادراك هذه الطير الجيفة بالباصرة حين هو محلق في الجو العالي قوله ويشتد ذلك في
انه لا يخفى ما فيه من الاقناع والاولى ان يقال مدركات الذوق والشم اي الطعم و
الرائحة من توابع التركيب بخلاف مدركات الاخرين فانها مطلقا ليس كذلك وعيب
هذه المناسبة قوله قالوا وهذه القوة اي كانهم علموا ذلك عن مثل الحكاية المذكورة
حيث يكفي في شم هذه الطير اذا تكيف في الهواء قوله وهي في الانسان ضعيفة لعلها
اعطيت تلك القوة للانسان بقدر ما يحتاج الانسان اليه فلا يقال انه لا يعلم
ما فائدة شدة الاحتياج اليها قوله وهي قوة مرتبة في الروح اي الروح الموجودة
جامع للقوى كلها فكان ذكره في السمع والبصر وعدم ذكره في القوى السابقة اشارة
الى كثرة الروح الى من الاثنين القويين قوله والنبات اي لا شك في وجود الهيئات — هيئات
مقطعة للاصوات وعروضها لها في الحروف عند الشيخ نفس تلك الهيئات وعند
بعض الاصوات من حيث انها معروضة لها وعند بعض مجموع العارض والمعروض
ويمكن ان يقال الصواب هو الاول لان الحروف موجودة والثانية والثالث امر — العبث
اعتبارية لا حد الحقيقة التقييدية في الثانية والهيئة الاجتماعية في الثالث وهما
من الامور الاعتبارية فليتامل قوله يحصل طنين يدركه القوة مبادرة منه ان
الصوت يحدث في الهواء الخارج وفي الصماخ ولا وجود له في الهواء الخارج عنه الا شبهه
وما عليه الاكثر هو انه يحدث في الهواء الخارج ايضا والدليل عليه انه لو لم يوجد الا في الصماخ
لما ادرك جهته وحده من القرب والبعد فانه لا وجود له في مكان وجهة من خارج
الصماخ واللازم باطل لانا اذا سمعنا الصوت نعرف انه من اليمين او اليسار ومن

الوتر البعيد لتحقيق ذلك انه اذا وقع قرع او قلع وتقاوم المقروع القارع
والمقلوع القالع يحدث هواء متموج على شكل الدائرة ويتكيف بالصوت ثم
ينعدم ذلك التموج والصوت ويحدث هواء متموج آخر على شكل دائرة اعظم من الدائرة
الاولى متكيفا بصوت آخر وهكذا الى ان يتموج ويتكيف به الهواء في الصماخ فيدركه
السامعة قال الشيخ في الطبيعيات يتموج الهواء ويحصل دوائر كما يحصل دوائر الماء
لما وقع فيه والصدا انما هو انعطاف الهواء المصادم للجبل وغيره فيحصل دوائر
متراجعة من المحيط الى المركز ثم كون القرع او القلع سببا للتموج الاول وكون
التموج الاول سببا للتموج اللاحق وكون التموج الاخير سببا للسماع ظاهر لا انه السالي
لعدم اجتماعهما كانت من قبيل المعدات وكذا مقارنة كل التموج لصوت ظاهرة
لادراك جهة الصوت وقربه وبعده واما كون التموج سببا للصوت المقارن
له كما قيل فليس بظاهر لجواز ان يكونا معلولا علة واحدة وهي القرع او القلع للصوت
الاول والتموج الاول والتموجات للاصوات الاخر والتموجات الاخر فتامل
جدا قوله في الحاشية واعترض الامام بان هذه الوجوه الثلثة وايضا هذه الوجوه
استدلالات من معلوم العين الى علة معينة وهي لا تفيد اليقين كما صرحوا
لان المعلول المعين يقتضي علة لا علة معينة والحق ما قال بعضهم انها لمعونة الحدس
القوي تفيد اليقين وكذا الحال في كثير من المسائل العلمية يستعان فيها بالحدس
الصائب قوله ولعل تقديم السمع الخ والظاهر تقديم السمع لانه اشبه بالقوى الباطنة
من البصر فانه يفتقر الى مماسة ما هو محل الكيفية المسموعة والبصر ليس كذلك قوله
في العصبتين المجوفتين خلقت ها هنا ان العصبتان مجوفتين لاحتياج قوة

الباصرة

الباصرة الى كثرة الروح الحاملة لها بخلاف سائر الحواس فان باصرة فلان حاملها
روح صرف وحامل سائر الحواس روح مع الغير قوله مدركة للاضواء والالوان بالذات
اراد بالادراك بالذات بلا واسطة في العروض يعني ان المبصرات على ثلثة
اقسام الاول المبصر بالذات بمعنى نفي الواسطتين اي الواسطة في الثبوت والواسطة
في العروض وهو الضوء والثاني المبصر بالذات بمعنى نفي الواسطة في العروض فقط وهو
الالوان والسطوح ايضا عند بعضهم والثالث المبصر بالعرض بمعنى الواسطة في العروض
وهو المقدار والشكل والوضع والحركة والسكون ونحوها هذا التحقيق لعلك تجده
في غير هذا التعليق وتتأدى صورة واحدة الى الملتقى ثم تتأدى تلك الصورة من الملتقى
المستتر بمجمع النورين الى الحس المشترك ولا تتأدى الصورة الواحدة الى الحس المشترك
فانه لا تتأدى اليه الا ما حصل في الحس الظاهر نعم قوله وهذه منقوضة بالسامعة لانا نعلم
ان المبصر بالذات هو الصورة المنطبعة وهو متعددة بتعدد الجليديتين فلا بد ان
تتأدى صورة واحدة في الملتقى لئلا يرى الشيء الواحد شيئين بخلاف المسموع بالذات
فانه صوت واحد منبسط في هواء مخصوص وكل من السامعتين ينفعل عن ذلك الصوت
الواحد على نحو واحد فلا يسمع الصوت الواحد الا صوتا واحدا الا ترى ان الرائحة
القائمة بالهواء المجاور للزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي رائحة واحدة وتشم
رائحة واحدة والكل ان محل السامعة متعدد وبالجملة مدار كون حاس الشيء
الواحد حاس الشيئين على تعدد المحسوس بالذات لا على تعدد محل الحاسة قوله
للبلور وهو الذي لا يحجب ما وراءه عن الابصار الخ وقد يفسر الشفاف بما لا لون له فالنور
على التفسير الاول شفاف وعلى التفسير الثاني ليس بشفاف الا ان يق البلور يحجب

ما وراءه ولا يراه كما هو بل يراه مخلوطا من لونه ولون البلور فيكون تشبيها له
متشابهين قوله تفصيله ان انتفاء الكثيف ظاهر الاشتراط لما ان بعد تشتراط المتوسط
بين الرائي والمرئي انتفاء الكثيف منهما ظاهر الاشتراط لما ان بعد تشتراط والحاصل
ان الشرط الموقوف عليه هو انتفاء ما يحجب الابصار لا وجود ما لا يحجب الابصار
فانه لازم للموقوف عليه بعد وجوب المتوسط وامتناع الخلاء وليس نفسه قوله لا
حقيقة لخروج الشعاع لما قد صرح اصحاب الشعاع كالمحقق الطوسي وغيره بان خروج
الشعاع عبارة عن فيضان الشعاع من المبدا الفياض على سطح المرئي مجازا
على قياس تسميته حدوث الضوء في مقابل الشمس لخروج الضوء عنها اليه ولا شك ان
هذا الشعاع ليس هو الشعاع الحسي بل نور حقيقي هو مبدا الظهور والانكشاف
وكذا صرح المحققون من اصحاب الانطباع كالشيخ الرئيس وغيره بان ليس هيهنا
الا حصول المرئي للرائي حصولا خاصا وربط به ربطا مخصوصا وربط به ربطا مخصوصا
عبر عن هذا الحصول والربط بالانطباع مجازا ومن المعلوم انه ليس لا محالة هي مبدا
الادراك ومنشا الانكشاف قوله انما هو ما يضاف اشراقيه لما اي نور من
النفس من حيث تعلقها بالة البصر بين المبصر مبدا الظهور والانكشاف وهذا
القول يرجع الى ان الابصار ادراك حضوري كما ان قول الفارابي يرجع اليه
قوله فان المدرك حقيقة هي النفس لكن لينبه عليه بان هذه القوى لا تشعر بذاتها
فكيف تشعر بغيرها وبان كل احد يعلم ان المدرك حقيقة ليس الا واحدا وهو نفسه
الا ذاته قوله والمراد ما يشمل آلة الادراك اي المراد بالادراك المفهوم من المدرك ما
يشمل الادراك والحفظ على طريق عموم المجاز كما ان المراد بالمدرك آلة الادراك ايضا

المعنى

المعنى على طريق المجاز المرسل او المجاز العقلي والاستعارة قوله باعتبار مجاليها او مدركاتها
اي مدركاتها من حيث هي مدركاتها والا فمدركات الحس المشترك هي بعينها مدركات
الحواس الظاهرة وفيه انه لا حاجة الى هذين التوجيهين لان هذه الحواس ليست ظاهرة
في نفسها ولهذا انكرها كثير من الناس قوله فان الاعصاب التي هي آلة اللمس مبنية على
ان اعصاب البدن كلها او اكثرها نابتة من محل الحس المشترك وذلك لان الدماغ على
ومنقسم الى البطون والى ... بين الحس المشترك وبين الحواس الظاهرة ترتبا
تحت المجموع ترتبا بحسب الادراك والمترتب عليه بحسب المحل بين الحس المشترك وبحسب
الادراك هو الحواس الظاهرة قوله بعد غيبوبتها عنه لا هذا يدل على ان بين الحس المشترك
وبين الحواس الظاهرة ترتبا زمانيا وفيه نظر لان الاحساس بالحواس الظاهرة هو
بعينه الاحساس بالحس المشترك وهو الحاس بالحقيقة والحواس الظاهرة آلاته وقد صرح
الشيخ الرئيس في الكتاب طبيعيات الشفاء واليه يذهب الفهم المستقيم والذهن السليم
الا ترى ان الحس المشترك يشاهد صور رؤية النوم كما يشاهدها في اليقظة بلا تفاوت
فليس هيهنا ترتب زماني بل ترتب ذاتي فقط فتعرف قوله لا يختص ادراكها
بالموجود الخارجي لان الحواس الظاهرة ليس ادراكها الا ما خوذا من الموجود
في الخارج وان لم يكن المدرك موجودا فيه كما في اغلاط الحسية بخلاف
الحس المشترك فان ادراكه قد يكون ماخوذا عن الموجود في الخيال قوله حتى انه
لا يفرق لانه يحدث منه ان المشاهد في اليقظة يحصل في الحس المشترك كما سبق
قوله ومقتضى هذا الخ بل مقتضى كلامه ان مشاهدة صور المنام مختص بالحس المشترك
وهو اعم منه قوله بما يجيئ على صيغة المتكلم او الغائب المبني للمفعول لا الغائب المبني

المفعول للفاعل الا انه ترك قوله بعد ذلك وانظر من كلام الشيخ انه فسره مبنيا
للفاعل وجعله محل ارتسامها و قوله فانه لو كان الخ هذا انما يتم اذا ثبت كون محل الارتسام
فان المفهوم منه ان المحل هو الخيال وبعض المراد من الخيال وما يتبعه محاله
مدخل في التخيل قوله ان كان الصور المحفوظة الخ لان التخيل هو حصول الصورة الخيالية
في القوة المتخيلة فلو كان الخيال قوة متخيلة يلزم ان يكون الصور الحاصلة فيه دائم
حصولها فيه متخيلة قوله ويمكن ان يقال الخ هذا وارد على قول الجمهور وعلى ما سيأتي من
قول الشيخ ويمكن ان يقال ما مهده في حصر القوى من ان اختلاف الآثار لاختلاف
المبادي مع ذلك الا ان يقول ليس ههنا اختلاف في الآثار بل في حصولها والحق
انه لا بد من قوة يسند اليها التحليل والتركيب لا شك ان يحصل لزم لها كلي شيء واستند اللازم
الى ما يسند اليه الملزوم لا الى غيره قوله يبطل الحواس الخ فان قيل قد اثبتم لوم لم يكن
التخيل حاصلا في النوم ومن اين اثبات ذلك قلت بل يتم اذا كان الاحلام هي
المعاينة في النوم كثير الوقوع والامر كذلك كما لا يخفى قوله اللهم الخ هذا من اصول
اثبات الوحي والنبوة عندهم قوله بل غرضه ان تلك الصور الخ بل غرضه اثبات
الخيال بان تلك الصور يحصل من غير توسط التخيل فلا بد من قوة يستقر فيها تلك الصور
الا ان يعمم المتخيلة في كلام لكن قوله واسناد بهم الخ لا يلايمه وما قال الشيخ في الاستدلال
على الحس المشترك بانه لو كان المشاهدة بالخيال لكان كل متخيل مشاهدا قد حرر سابقه
قوله والاظهر لكن الخ وذلك لانه لا بد للتخيل من وجود التخيل في الخيال كما انه لا بد للاحساس
من وجود المحسوس في الخارج فكما ان احساس شيء بعينه لا يمكن بدون وجوده في
الخارج كذلك يحصل خصوصه لا يمكن بدون وجوده في الخيال قوله واسناد بهم الخ

بدل المتخيل

كانه اراد

كانه اراد التوفيق بين اسناد بهم التحليل والتركيب وادراك الصورة الى قوة
واحدة وبين قولهم الآثار المختلفة يستند الى قوى مختلفة بانه لا اختلاف بين هذه الآثار
بل بينهما لزوم وغيره ان ادراك الصورة بشرط شيء ولا بشرط شيء يلزم التحليل والتركيب
لكن التحليل ادراك الصورة بشرط شيء وهو منافيهما ويمكن الجواب بان المراد من
القوة هو نفس ادراك الصورة لا بشرط شيء وعدم افتراق التحليل والتركيب هو
بعدم استعمالها فيهما فافهم قوله وهو قوة مرتبة الخ قالوا التجويفات الدماغ ثلثة
ولكل تجويف مقدم ومؤخر فالروح المصبوب في مقدم التجويف الاول محل
الحس المشترك لكونه للحواس الظاهرة والمصبوب في مؤخره محل الخيال لكونه خزانة
له قال بعضهم محل الحس المشترك والخيال واحد وهو التجويف الاول الا ان
ما في المقدم منه اخص بالحس المشترك وما في المؤخر منه اخص بالخيال والمصبوب
في مؤخر التجويف الاوسط محل الوهم لكونه سلطان القوى وله الرياسة المطلقة
في الحيوان من حيث هو حيوان والمصبوب في مقدم التجويف الآخر محل الحافظة
لكونها خزانة الوهم والمصبوب في مقدم التجويف الاوسط محل المتصرفة لتصرفها
في تلك الخزانتين قوله لان محسوسات الحواس الظاهرة الخ حاصل الجواب ان الخزانة
بالنسبة الى ما هي خزانة له حاصلها الاولى ان يحصل ما فيها منها اليها وانت تعلم
ان يمكن هو ما سواه ما فيها ولا شك ان ها هنا الى ضمين يحققان في
الخيال بالنسبة الى الحواس الظاهرة ولك ان تقول ان محسوسات الحواس
الظاهرة حقيقة محسوسات بالحس المشترك وهو لي س في الحقيقة والحواس الظاهرة
الآلات له كما عرفت فالخيال في الحقيقة خزانة له لها قوله وتفصيل الدليل الخ

صح التحليل

تخيلها ما نعلم بالضرورة ان لنا حالتين الذهول والنسيان وهو متوقف
على وجود الخيال فان الذهول زوال الصورة عن المدركة فقط والنسيان زوالها
عن المدركة والخزانة معا وايضا يمكن التنبيه على وجود الخيال بان ما ندركه الحس
المشترك كثيرا ما ليس بموجود في الخارج فلو لم يكن الخيال يلزم ان يكون معدوما
محضا ولا يكون موجودا اصلا وهو باطل بالضرورة **قوله** انما هو فرارا من الحد الاوسط
اي ارتسام الحد الاوسط من حيث هو حد اوسط والا فلا بد من هذا الترتيب
من حركتين حركة لتحصيل نفس الاوسط وحركة لترتيبه مع الاصغر والاكبر ثم ذلك
مبني على ما هو المشهور من ان التصورات خارجة عن المعلوم **قوله** بواسطة القوة
العقلية اي القوة العقلية عبارة عن النفس من حيث هي عاقلة كما ان القوة
العملية عبارة عنها من حيث انها هي عاملة وليست مغايرة لها كما توهم ظاهر
العبارة فالتغاير بين الواسطة اعتباري او المراد نفس الواسطة كما قالوا ان القيام
بالذات عبارة عن نفس القيام بالغير ثم اعلم ان القوة العقلية وحدها تتحقق في
تركيب المعاني الكلية فقط وتركيب المعاني الكلية والجزئية معا وتركيب المعاني
الجزئية فقط **قوله** وانت خبير بانه لا يخفى ان الكلام في القوة التي هي آلة للنفس العاقلة
للمقدمات من تصور الجزئيات وانتزاع المختصات عنها والاولى ان يق
ادراك الكليات والحكم بوجوه جزئية هي آلة لملاحظتها كما ادرك العبارات والالفاظ
مخصوصة فاللازم هيهنا كما هو شان علم الشيء بالوجه انطباع الوجوه الجزئية
في القوة الجسمانية وما اورد ان القوة التي آلة لتركيب الامور لا يجب ان تنطبع
صورها فيها كما ان ما في اليد آلة لترتيب الاجسام ولا تنطبع صورها فيه فليس

لو ارد

لو ارد لان له فيما من الحد الاوسط آلة لادراكه وما ذكر من التمثيل فهو خارج
عن المبحث **قوله** هذه القوة متحركة دائما اي الحركة الدائمة انما على سبيل التشبيه
لا على سبيل الحقيقة لان المتحرك لا بد له في كل آن فرد من المقولة التي فيها الحركة
لا يكون ذلك الفرد قبل هذا الآن وبعده ومن المعلوم ان هذه القوة كثيرا
ما يكون في حين واحد زمانا طويلا بحيث لا يكون متوجهة الى امر آخر لان
الافراد المفروضة هيهنا متناهية لتناهي المتخيلات وعلى ذلك التقدير يكون
غير متناهية لعدم تناهي الآنات المفروضة اذ تناهي المحصلات لا يستلزم تناهي
المتخيلات فتامل **قوله** ومن شانها محاكاة اي لحصول المناسبة بين المحاكية والمحكي
عنه لامتناع الترجيح بلا مرجح وتلك المناسبة هي مناط المحاكات فالاستدلال
هيهنا يحتمل الاستدلال بالعلة على المعلول او الاستدلال بالمعلول على العلة ثم المدرك بالذات
هو المحاكية واما المحكي عنه فمدرك بالعرض كما تشهد به الضرورة **قوله** ولذلك يستدل
الاطباء اي النظر ان كان الى محاكات في الواقع من حيث هو حاصل فيه فهو
نظر المعبر وان كان الى محاكات ما في ذات الرائي من حيث هو حاصل فيها فهو
نظر الطبيب كان الاستدلال على الاول المراد انه لان الاستدلال انما كان بالنظر
الى المحكي عنه فهو ظاهر وان كان بالنظر الى المحاكية فهو انه في وعلى الثاني فقط وهو ظاهر
قوله فربما حاكته اي وربما حاكت [illegible] ما هو محاكات غير ما شانها الخ ولذلك لان حركات
رؤيا السعود [illegible] الحمل معبر بالجنة لكونه محرما ومبتغى عندهم ورؤيا يخبر اليهود [illegible] معبرا
بالجنة ورؤيا العرب الالبان [illegible] معبر [illegible] ورؤيا الفارسي الالبان [illegible]
معبر بالوجه **قوله** فان الضدين ايضا بينهما المناسبة من الشيخ وضده بانها [illegible]

يجتمعان في القوة التي بها الاحساس هو الحس المشترك فلهذا ينتقل من احدهما
الى الآخر ويطلق اللفظ الموضوع لاحدهما على الآخر ولا يخفى ان هذه المناسبة
ليست مخصصة بهما لحصول الصور الاخر غير الضد في الحس المشترك في الاكثر ومن المعلوم
ان ما هو سبب للانتقال من احدهما الى الآخر وسبب الحكاية باحدهما عن الآخر له
خصوصية بهما ليست تلك الخصوصية في غيرهما ولا يبعد ان لكل من الضدين
نسبة بعد الى الآخر ليست هذه النسبة في غيرهما وهي سبب الانتقال ومنشأ
الحكاية ثم المراد بالضد اعم مما يستلزمه فان البكاء مستلزم للغم وهو ضد الفرح
والموت مستلزم لعدم الحيوة وهو ضد طول العمر قوله وانت خبير بانه لا يخفى
ان لكل طائفة من المحسوسات كالمسموعات والمبصرات قوة كالسامعة والباصرة
تستند ادراكها اليها لا الى غيرها ثم بعد تعطل الحواس الظاهرة تصير مشاهدة
لبعض ما الصور فتستند ادراك تلك الصور الى قوة مخصوصة فينبغي ان لا تستند
غير ما من المعاني الجزئية ايضا الى قوة اخرى هي الواهمة قوله ولهم ان يقولوا
لكن لقائل ان لكل طائفة من المدركات ينبغي ان يكون لادراكه قوة مخصوصة
ثم بمعونة الحدس لصاحب قوله فان قلت الحاكم هو العقل الخ وانما المدرك
هو العقل دون الوهم ومنازعته للعقل انما تكون لو كان مدركا له وتفصيله
ان المنازعة تقتضي ان يكون كل من المتنازعين منازعا ومنازعا لكل من
المنازعة والمنازعة تقتضي ان يكون صاحبه مدركا وحاكما قوله فانه قال
كما ان لغذاء البدن مراتب في الهضم كذا الغذاء الروح مراتب في التجرد وسقوط
منها الغواشي المادية كمرتبة الحس ومرتبة الوهم والى مرتبة العقل والاتحاد

التجرد

التجرد وسقوط الغواشي في هذه المراتب يمتنع الاشتراك في المرتبة الاولى
على وجه الاجتماع والبدلية جميعا وفي المرتبة الثانية على وجه الاجتماع فقط
ولا يمتنع الاشتراك في المرتبة الثالثة لا على وجه الاجتماع ولا على وجه البدلية
وهو مناط الكلية وقد فصل ذلك في حواشينا على شرح المواقف ثم الحكم
الخيالي هو التخيل في الصور الخيالية والحكم الوهمي هو الوهم في المعاني الجزئية
بتوسط المتخيلة ولذا يعبر عن حكمهما تارة بالحكم الوهمي وتارة بالحكم التخيلي قوله
فانه يحكم الخ ويجزم بان الاشياء بالذات لا الشيء بالغير فيصدر عنه ان يصدق بكل
ما حواله كما شهد به الضرورة قوله مثل الخ وذلك بناء مجازات واستعارات
فيها ما سمي عن الحقائق وهو ظاهر لمن نظر في العلوم الادبية ثم ذلك مبني على ما ذهب
اليه المحققون من ان التغاير بين التصور والتصديق بحسب الذات لا بحسب
المتعلق وان اجزاء الحقيقة ثلثة لا اربعة وقد فصلناه في حاشية التهذيب
قوله فمنازعة الوهم العقل الخ فالمشهور التغاير بين المتنازعين هنا تغاير باعتبار
وهو كاف في صدق المتنازع والمتنازع كما انه كاف في صدق المعالج والمعالج
اذا عالجت النفس نفسها الا ان المنازعة الحقيقية تقتضي ان يكون لكل من
المتنازعين حكم وصل الى حد الظن واليقين فان غير الواصل اليهما من قبيل الشكوك
والاستفسارات بين التصورات وبينهما وبين التصديقات والمنازعة هنا مطلقا
ليست كذلك لان الاحكام الوهمية بعضها تخييل غير واصل الى حد الظن واليقين
كما في المذهب وبعضها حكم واصل الى احدهما كما في الامور الغير المحسوسة فالمنازعة
هنا ليس على سبيل الحقيقة بل على سبيل عموم المجاز كما ان اسنادها الى الوهم مجاز

عقلا ولا يتوهم ان كلام الشيخ يدل على انحصار الاحكام الوهمية في التخيلات الغير
الواصلة الى حد الظن واليقين لان ما يفهم من كلامه ان الحكم الذي يحصل بالوهم
هو الحكم الجعلي كما في القضايا الشعرية بل كلامه صريح في ان الغلط يقع في الحكم
الوهمي ولا شك ان الغلط يقع في التصديقات لا في التصورات ومن المعلوم
ان الاعتقادات الباطلة احكام وهمية وهي واصلة الى حد الظن الجلي
او اليقين وفي الحديث النبوي صلعم كل مولود يولد على فطرة الاسلام الا ان ابواه يهودانه
او ينصرانه او يمجسانه اشارة الى ذلك نعم التحقيق يظهر لك ان الكواذب
باسرها فيها احكام بمداخلة الوهم وليست فيها احكام عقلية خالصة
وبه ينحل الاشكال المشهور الذي استصعبه الجمهور وهو ان الذهول والنسيان
اي زوال الصورة عن المدركة وزوالها عن المدركة والخزانة معا يتحققان في
صوادق المعقولات وكواذبها فيلزم ارتسام الكواذب في العقل الفعال لانه
خزانة المعقولات كما ان الخيال خزانة المحسوسات والحافظة خزانة الموهومات
ولا حاجة في جوابه الى ما قال البعض في رسالته وحواشيه ان شان العقل
الفعال في خزان المعقولات مع الصوادق الحفظ والتصديق جميعا و
مع الكواذب الحفظ فقط لبراءته عن الشرور التي هي من توابع المادة مع ان
ما قال لا يدفع الاشكال لان الكلام في الذهول والنسيان الواقعان في التصديقات
من حيث هي تصديقات ومن في هذا المقام وقع وسواس الاوهام **قوله** بواسطة
الكيفيات المحسوسة القائمة بها اما بواسطة او بواسطة في العروض او واسطة في
الثبوت لان الالوان القائمة بالسطح محسوسة بواسطة الضوء واسطة في

الثبوت

الثبوت كما اشرنا اليه سابقا والمقصود ان مدار اثبات الحقائق عندهم على
الحس وهو لا يتعلق بهذه الامور حقيقة فلا بد ان ما ذكرنا يلزم عليهم لانهم
قائلون بالمحسوس لعرض سكرون ما ليس بمحسوس مطلقا **قوله** ان تخنه فشر
السمك به لان السمك يطلق على البعد الآخذ من الاسفل الى الفوق والمراد
ههنا الثخن مطلقا سواء اخذ من الاسفل الى الفوق ومن الفوق الى الاسفل
قوله ونسبتها الى الوهم كنسبة الخيال الى الحس يعني كما ان الخيال خزانة الصور التي حصلت من الحس
المشترك كذا هذه القوة خزانة المعاني الجزئية الحاصلة من الوهم وكما ان الفرق
بين الذهول والنسيان في الصور يدل على وجود الخيال كما سبق كذا الفرق
بينهما في المعاني يدل على وجود هذه القوة ولعلك تسمته على وجود عقل مفارق
فان الذهول والنسيان كما يجريان في الجزئيات يجريان في الكليات فلا بد لها
من خزانة وهي ليست النفس وقواها وهو ظاهر فيكون في العقل المفارق فالنفس
الناطقة لها نعت خزائن الخيال والحافظة والعقل المفارق فان قلت يكفي
للصور والمعاني خزانة واحدة قلت ما حصد وفي تركيه القوة يدل على ان لها
خزانتين كما يدل على ان لها مدركتين فتعرف **قوله** فان بقي محفوظا في
كل من هذين الشقين زوال الصورة عن المدركة وحصولها فيهما ما سوى لا يعينها
لاستحالة اعادة المعدوم بعينه الا ان في الاول ذهولا وبقاء الصورة في الخزانة
وفي الثاني نسيانا وزوالها عنها وفي الاول حدوث الصورة بعد الحركة الفكرية
وفي الثاني حصولها بالحركة الفكرية ويفهم من كلام الشيخ الرئيس ان احداث
الصورة في الاول يسمى تذكرا وفي الثاني ذلك لا يسمى تذكرا وقال في الاول الذكر

التذكر الذكر لكان اولى قال في الشفاء الا ان الذكر قد يوجد في سائر الحيوانات واما
التذكر وهو الاحتيال لاستعادة ما اندرس فلا يوجد على ما اظن الا في الانسان
وذلك لان الاستدلال على ان شيئا كان فغاب انما يكون بالقوة النطقية
وان كان بغير النطقية فعسى ان يكون للوهم المزين بالنطق ثم الذكر والتذكر كلاهما
للحصول المعاني بل كرمان في الصور ايضا الا ان الاعتمال فيه ذكر الصور قليل
فتدبر قوله كان هذه الامور التي لها انما قال ذلك لان هذه المعاني اوصاف جزئية
ومنشاء انتزاعها اولا وثانيا هو الوجود والخارج قوله وانت تعلم ان التفصيل
يكمل ان يقال لا ادراك للذاكرة وان كان بالوهم لكن خصوصية كونه مستعيدا بالحفظ
من الحافظة له انسب لكن الادراك هو الاسترجاع والتذكر الذاكرة دون الوهم
وبالجملة الادراك للذاكرة من حيث هو ادراك منسوب الى الوهم ومن حيث
هو ادراك للذاكرة منسوب الى الحافظة قوله او الكتب خزائنها الجواهر المفارقة
هو خزانة لها لا بان ثبت صورة عقلية فيه بعد ثبوتها في العاقلة ربما تحفظ
تلك الصورة على قياس خزانة المحسوسات والموهومات بل بان حدث علاقة بينه
وبين النفس في صورة عقلية قد يرتفع هذه العلاقة بينهما ولعل هذه العلاقة هي
افاضة الكيفية العقلية كافاضة الشمس الضوء فافهم قوله يعني ان لا يكون قال
اهل اللغة الاصل في لفظ الخصوص ما يحق منه ان يستعمل بالباء وقال البا داخلة
المقصور عليه كما في خص المال بزيد وقد يستعمل في الاستعمال بها او داخلة على المقصور
كما في قوله يختص برحمته من يشاء فيستعمل الوجه الاول على الاول ويستعمل الوجه الثاني
على الثاني قوله على الخص المشهور قد عرفت مما نقلنا ان المشهور ادخال البا

على المقصور لا المقصور عليه فلعل من قال المعنى بخلاف المشهور اراد ان في الاحتمالات الثلاثة
والاحتمالان المتوافقان في المشهور والاصل متفقان في المعنى والاحتمالان
المتخالفان فيهما متوافقان فيه فينبغي حمل القولين على احد الاحتمالين قوله الا خبر ان م
وعلى الوجهين يشكل لكن لا يشكل لان المراد باختصاص الموضع كماله اختصاصه
بعد بسلطانه قوله واعلم ان الحاصل نظر الطبيب مقصور على صحة المزاج
واصلاح اختلاله بهما يحصلان بمعرفة مصادر افعال القوى الاخر غير الوهم
فانه وان كان اصلا ومبدا لكن مصادر افعاله مع سوء مزاج العضو
لواسطة مصادر افعالها فلا حاجة للطبيب في صلاح مزاج العضو الى معرفة فعاله
فظن قوله التجربة الطبية لا يستمر في اثبات الواهمة من طريق اخر يستمر فيه ان
الخيال والواهمة لكن هذه الوحدة يحتمل الوحدة الحقيقية والاعتبارية معا ويحتمل
الوحدة الحقيقية فقط وكذا الجنسية التعليلية ويحتمل التقييدية لكن قول المصنف
في المطارحات يدل على ان الوحدة بحسب الحقيقة فقط والجنسية تقييدية
حيث قال وما احتج به بعض المتاخرين ان لكل قوة هي امر بسيط لا يصح ان يصدر
عنه افعال مختلفة كانه انما يصح في الامور المجردة وربما سلم الخصم ان القوة
الواحدة من حيث بساطتها لا يقتضي الاشياء واحدا الا ان القوى البدنية
لما تركب مع المواد والاعضاء وتصرفات النفس وغيرها يجوز ان يحصل
بتوسط امور اخر احكام ثم ذهب الى سلب القوة الباطنة ولم يجعلها قوة
واحدة او قوتين فكان وجهه ان التغاير الحقيقي بين الحس المشترك والحافظة
وبين القوى الاخر بحسب الذات وبحسب التعلق ظ لا ستره فيه قوله فان الحس

المشترك اه قد سبقت الاشارة الى ان مدركات الحواس الظاهرة من حيث
تاديتها الى الحس المشترك بعد صور احساسه ان ادراكه اياها ليس الا على نحو المشاهدة
قوله فان احتلال اه هذا الكلام اراه يدل على صعوبة الاثبات لا على امتناعه قوله كيف
وفعل بعضها اه فيه انه يلزم صعوبته لو توقف فعل بعضها مطلقا على فعل الغير لكنه غير
مسلم فلا يلزم صعوبته فتامل قوله والحكم انطباع الصورة اه لقائل ان يقول المراد
بالانطباع حصول المدرك للمدرك وربطه به حصولا خاصا وربطا خاصا وليس المراد
منه انطباعا حقيقيا يستدعي مساواة المنطبع والمنطبع فيه بحسب المقدار والمراد ما
الاتحاد بالذات وليس المراد منه انطباقا حقيقيا يستدعي مساواة المنطبق
والمنطبق عليه بحسب المقدار كيف والصغر والكبر من احكام الوجود الخارجي و
ذا الحواس موجود في شيء فليتامل قوله ادراك مقدار المرئي اه ولان المدرك بالذات
هو الصورة الحاصلة لا العين الخارجي فكيف يستدل بها عليه فافهم قوله لا اختلاف
اه لا يتحقق بجواز ان يكون المقابلة المخصوصة شرطا للانطباع المخصوص فيختلف
الانطباع المخصوص باختلاف المقابلة لان انطباع الصور المختلفة في محل واحد في
زمان واحد محال بالضرورة ولو بالعلل والشروط المختلفة فتوقف قوله بل هي موجودة
في عالم آخر اه صحح ارباب الكشف والشهود من الصوفية والاشراقيين اتفقوا
على وجود هذا العالم فعند الصوفية هو برزخ بين عالم الاجسام وعالم الارواح
وسموه بعالم المثال والخيال المنفصل وارض الحقيقة وبنوا على ذلك امر المعراج
النبوي وشهوده عليه السلام الانبياء في السموات وعند الاشراقيين وسط
بين المجردات والماديات الكثيفة وسموه بالاقليم الثامن والمثل المعلقة وعالم

الاشباح

الاشباح وبنوا عليه المعاد الجسماني فقالوا البدن المثالي الذي تتصرف فيه النفس
حكمه حكم البدن الحسي في ان له جميع الحواس الظاهرة والباطنة فيتلذذ و
يتألم باللذات والآلام الجسمانية واتفقوا على انه عالم نسبته الى العالم الحسي
نسبة الصفة الملقاة الى الجدار وقالوا انه بحذو حذو العالم الحسي في دوام حركة
افلاكه المثالية وقبول عناصره ومركباته آثار حركات الافلاك واشراقات
العالم العقلي قوله وانكر المحققون اه وجه الانكار مبني على انه في حالة الذهول دون
النسيان وانه لا يجري في الصور الخيالية ولتمام تفصيل منهاج ال قوله وحقيقة
الادراك عنده اه انت تعلم ان المقرر انكار انطباع الصور والمعاني في الحواس
وقال بانطباعها في عالم المثال او في النفوس المنطبعة الفلكية كما سبق فلو
كان الادراك اضافة بين النفس وبين المدرك الذي هو في الخارج عنها وعن
الآلة يلزم ان تنتفي باستفائه لا انتفاء الاضافة بانتفاء احد الطرفين مع ان
الضرورة تحكم بان العلم لا ينتفي بانتفاء المعلوم الذي هو في الخارج عن العالم فان قلت
دعوى الضرورة هاهنا من قبيل ان لا يكون الزمان مقدار الحركة الفلكية الا باطل
بالضرورة فان كل احد يحكم بان بعض الحوادث مقدم على البعض بالزمان وان
فرض ان لا يكون فلك وحركته وهذا الدعوى مسموع لان الفلك وحركته مما يتوقف
عليه الحوادث فيلغى تقدير عدمهما لا يكون الحوادث فضلا عن التقدم والتأخر
بينهما وهكذا الخارج عن المدرك هاهنا يتوقف عليه وجوده فلو لم يكن المدرك حصل لم يكن م
عن الادراك قلت الكلام ليس في الخارج عن المدرك بل فيما هو حاصل فيه وهو ليس
مما يتوقف عليه وجود المدرك والادراك بل الادراك يتوقف عليه قوله وصحت

عن اعتقاد الملائمة اي الشهوة ههنا اعم من الميل النوعي بقرينة لا يصح حصر الشوقية
الشهوية والغضبية وهو ما سعت الحس المحقق الفرق بينه وبين الحكم الاجمالي
انه يتعلق بالامر البسيط والحكم الجميع متعلق بالهيئة التركيبية قوله على وجه الغلبة
لا يخفى ان اخذ هذا القيد لا يحصر القوة الشوقية في الشهوية والغضبية فان
الميل الى دفع ما لا يلائم لا على وجه الغلبة خارج عنهما لانا نقول هذا الميل يرجع
الى الميل الى جعل المقابل له والقصد بما يتعلق بمحله كما ان هذا في المصار البخ
من الحرارة والبرودة وغيرهما قوله وهو خلاف ما في القانون الخ وذلك
لانه جعل مبدأ الشوق في المطارحات القلب وفي القانون الدماغ حيث
جعل الدماغ مبدأ القوة المحركة الارادية التي قوة الشوق منها ولعل ما في المطارحات
اقرب لان الدماغ بارد ومبدأ الشهوة والغضب ينبغي ان يكون حارا ولكن
الحكم به لجدس ان يوفق بينهما بان المراد بما في القانون من المبدأ مطلق المبدأ
وان كان بعيدا ومن الحس الحركة الارادية مجموعهما من حيث هو مجموع ومن
المبدا مبدأ بينهما المشترك بينهما بزعم خروج القوة الشوقية من القوى الثلث
وهو قصور في البيان فتامل قوله واعلم ان كلا ان مل بعض الى ان يعدها
لان الشهوة والغضب ميلان متباينان فلا بد لهما من مبدئين متغايرين
نظرا الى اصلهم وعبارة المقتول في المطارحات ظاهر ما يدل عليه حيث قال
والشوقية تنقسم الى شهوانية وغضبية بل عبارة هذه الرسالة فان الظاهر
من الشقين تغايرهما قوله اعلم ان الحركة الاختيارية اي الحركة الاختيارية
مبدأها ثلثة او اربعة والسكون الاختياري مبدئه اثنان او ثلثة قوله اي

الخيال

الخيال لانها خزانة الاثار الحسية والمراد بما في الخيال الحسي واطلاق الخيال عليه شايع وهو
في الصور الجزئية والوهم في المعاني الجزئية والمراد بالعقل العملي النفس من حيث تعلقها
للصناعات الجزئية ومصدر الاعمال عنها كما ان العقل النظري هي من حيث ادراكها
للكليات والحكم منها بالنسبة الايجابية والسلبية فان قلت قد يترتب الفعل
على ادراك منفعة ما او مضرة ما ومدركهما النفس بتوسط الخيال والوهم لانهما
في المنافع والمضار الكثيرة قلت هي فرد منتشر مدركها هي النفس بتوسط
الالة لانها منطبقة على الكثرة على وجه البدلية ومناط الكلية الانطباق على
الكثرة على وجه الاجتماع كما فصله في حاشيته حاشية التهذيب وحاشية
شرح المواقف قوله يتوقف على نفس الفعل عبر عن الحركة بالفعل لان الحركة يتوقف
لا من حيث انها حركة بل من حيث انها فعل وهو اعم من الحركة والدفعة
قوله او ما هو في حكم التصديق اي الحكم التخيلي والوهمي والحق انه لا بد منه في الفعل
الاختياري من ملاحظة غايته سواء كانت الملاحظة ملاحظة صريحة كما في
الافعال التي تصل عن ترو الى غايتها وملاحظة مع التصديق وما في حكمه كما في
غيرها ثم الغاية قد يكون منتهى الحركة كالوصول الى مقام وقد يكون غيره
حيث قد يكون نفس الحركة وح يكون ملاحظة اخرى للفعل لا ملاحظة امر اخر
غير الفعل قال الشيخ الرئيس في التعليقات الغاية قد يكون نفس الفعل وقد يكون
لغاية ما لعامل السعي قد يكون غاية وقد يكون الارتياض غاية قوله المشتهر للارادة
والكراهة كذا في شرح الاشارات وغيره وفيه نظر لان ارادة الفعل معناه
لكراهة ضده وان كانت مستلزمة لها ودفع الضرر كما نجده بالوجدان كيف

وما لا بد منه في الفعل مع العزم عليه هو الاول ومن ثمة قال الا ان في عرض
الارادة بالكراهة اشارة الى ان الارادة على قسمين ارادة لجلب النفع وارادة
لدفع الضرر قوله وفرق بين الشوق والارادة الخ حاصله ان السائل والكف عنه فعلان
اختياريان وقد تحققت الارادة والشوق فيهما ولم يتحقق الشوق في عرض عليه
بل انه يلزم منه ان لا يكون الشوق مبدأ واجابت شارح التجريد بان نزع
المبادر على الاغلب وانت خبير بان الاغلبية ساذج المبدئية والاولى
في الجواب ان الفارق كانه ذهب الى ان الشوق ميل عن تردد والعزم بعد تردد
واحد بهما لخصوصه مبدأ الحسيات وما قيل في الفرق ان الارادة لا تتعلق بما لا يقدر
والشوق يتعلق بما ليس شي ويجوز ان تكون الارادة شوقا على وجه التعقل
وهو لا يتعلق بالضد من قوله وقد نازع فيه المحصل قال في المطارحات قالوا
الشوق قد يكون ضعيفا ثم يقوى حتى يصير اجماعا فاثبت بعضهم قوة اجماعية
زائدة على القوة الشوقية وعلل بانه قد يكون شوق ولا اجماع وربما يقال
ممانع في ان الاجماع عنه قوة اخرى غير الشوقية بل يقول الاجماع هو كمال
الشوق وهذا يدل على ان النزاع وقع في اثبات القوتين مع الاتفاق على
ان العزم هو الشوق القوي وكلام الشيخ الرئيس في الفرق بينهما يدل على خلافه
حيث قال في طبيعيات الشفاء والاجماع ليس هو الشوق فقد يشتد الشوق
الى الشي ولا يجمع الحركة اليه كما ان يحصل بعض [illegible] قال ما قيل في تحقيق
المقام انه ربما يحصل كمال الشوق والاشتياق الى شي [illegible] ولا يحصل العزم
عليه فقصد الحركة اليه ليس هو من جنس الشوق وتفصيله بعد ملاحظة

الغاية

الغاية المترتبة على الفعل يحصل شوق وميل الى الغاية متعلق بها ومن البين ان
القوة المحركة للفعل بمجرد ذلك بل لا بد من معنى اخر متعلق بنفس الفعل وهو الاجماع
والعزم والارادة مثل الحصول للعطشان بعد تخيل الماء شوق اليه ثم بعده
ثم يحصل له ارادة الفعل المخصوص هو الشرب كلام الشيخ الرئيس يدل عليه حيث قال
في التعليقات كل ارادة فانما تكون بعد تصور الشي
الملائم [illegible] منه ارادة اخرى او شهوة ثم [illegible] منها
ارادة اخرى يحصل بها الحركة اذا رجعنا الى وجداننا نجد حالة متعلقة بالفعل مغايرة
للحالة السابقة المتعلقة بالغاية فان اطلق عليها الشوق واطلق على الحالة السابقة
الارادة فلا مناقشة في العبارة هذا ما سنح لي ولعله الحق الصحيح ولعل [illegible]
قوله وليس نوعا اخر هذا مبني على ما ذهب اليه المحققون من ان الاشد والاضعف ليس
بينهما اختلاف نوعي وقد خالف فيه الشيخ قوله والعزم الميل الاختياري اي العزم
ميل اختياري قد يسمى في الانسان الروية والطرف متعلق باتباع الروية
وهو ليس كليا فلا يتم العزم والارادة توجد في الحيوان وهو في الانسان
كثيرا ما لا يتبع الروية بل ربما يحصل عقيب الميل الطبيعي نعم يمكن ان لا يكون
الشوق مبدأ لانه قد يحصل الفعل بالميل الاختياري مع عدم تحقق الميل الطبيعي قوله
انما العقل [illegible] ورتب الغاية قد عرفت انه قد يحصل الغاية [illegible]
مغاير [illegible] قوله وليس احدهما طبيعيا كان المراد بالطبيعي ما يميل اليه الطبيعة
وان كان له شعور بها والاصطلاح مساعد على ما فهم من كلام الشيخ الرئيس في
اول طبيعيات الشفاء قوله وان كان لا اختلاف لا يوجب بل يوجب فان المراد

بكونهما نوعين مختلفين ان ليس التغاير بينهما بمجرد الشدة والضعف ولا شك انه حاصل
على تقدير ان يكون احدهما طبيعيا والآخر اختياريا قوله لانا نقول لا دليل على ثبوت
الشوق اه لا يكفي الاحتمال ههنا وان كان ذكرنا لان الكلام من جانب المعارض وهو
مدعي قوله انا اذا وجدنا شيئا لذيذا او كذا رادوا او ركن شيئا فيه مصلحة وجدنا فينا ميلا
اليه لعارضه ميل آخر الى الكف عنه لو بسطه مصلحة اخرى او لعارضه الميل لاخر لعله
او لعلة فالاحتمالات ههنا ستة ثم المراد بالميل ههنا اعم من الارادة فلا ينافيه
بعينه وبين ما ذكره سابقا فانه اراد بالشوق هنالك ميلا غير الارادة فتامل ولا يغفل قوله
بل هو مستند اليه هذا اذا كان الميل الطبيعي ناشيا عن الحكم الوهمي واما اذا كان ناشيا
عن الحس السابق فلا لكن لا يخفى قوله ان الفعل قد يترتب على كل منهما نعم نعلم ان الشهوة
الطبيعية في الاكل شهوة وفي المفهوم المذكور لا يكفي بل وجب ان يكون معها مع
الاختيار كما نشهد به بالضرورة كيف والفعل فعل اختياري وكذا بالاول ما لا تتنبه
لا تنفر عنه او تنفر الميل المتعلق بالمصلحة ان شئ على ذلك لا يكفي بل لا بد معه من ميل
آخر متعلق بنفس الفعل وهو لا يلزم عليه ضرورة ان الاختيار يتعلق بنفس الفعل الاختياري
وقد ذكرنا في تحقيق هذا المبحث كلاما خلاصته ان نريد بما نا معقولا اذا فعلنا
فعلا اختياريا او ادركنا ان فيه المترتبة عليه اللذيذة بحسب الطبع او بحسب المصلحة
وجدنا ميلا الى الغاية مسماة غريزيا او غير غريزي فذلك الميل الاعم هو المسمى بالشوق
وهو من حيث العموم مبدأ لكن بشرط ان لا يكون معه ميل الى جانب المخالف
على وجه الغلبة والتساوي ولا شك انه لا يكفي في حصول الفعل الاختياري ما لم ينضم
معه آخر متعلق بنفس الفعل هو المسمى العزم والارادة والاجماع وبالجملة ههنا

بكيفيات

كيفيات متغايرة بحسب الغايات او بحسب العوارض مبدأها واحد او متعدد
وهي الميل الغريزي او غير الغريزي وهما متعلقان بالغاية والعزم وهو متعلق
بنفس الفعل وعلى كل تقدير انه يحكم الهم ان ارادة المعاصي لو اصطلح عليها دون
ميلها وكراهة الطاعات فقد ولو اصطلح عليها دون النفرة عنها وبالتفاوت تنوقي
ومنه الوصول الى التحقيق قوله وبالجملة فالفعل لكن هذا اصح في قسم الشوق اعني
الميل الغريزي وغير الغريزي اذا كان احد الميلين الى جانب والآخر الى جانب
آخر وكان اطاعة القوة المحركة بعد اطاعة القوة العزمية واما في الشوق والعزم
فلا يصح كما عرفت والتفصيل ان ههنا صورا كثيرة فانه يجوز ان يتعلق باحد المتقابلين
ميل غريزي او غير غريزي ولا يتعلق بالمقابل الآخر ميل لا غريزي ولا غير غريزي
وان يتعلق باحدهما ميل غريزي او غير غريزي وبالآخر ميل آخر غريزي او غير غريزي
وان يتعلق بكل منهما كل منهما كما نشهد به الوجدان ومبدأ الفعل الاختياري هو الميل
المطلق المسمى بالشوق بشرط ان لا يتعلق بالطرف المقابل ميل على وجه الغلبة او على
وجه التساوي قوله فمن لم يجعل العزم اه قد ظهر لك ان العزم غير الشوق متعلقه غير
متعلقه فمن ذهب الى انه غيره وجعل مبادي الافعال الاختيارية اربعة اعني
اصحاب الشيخ اعلم الخبر والصواب اليه المرجع والمآب قوله وهو جرم لطيف اه
عبر عنه بالجرم لان الجرم يطلق غالبا على الاجرام السماوية وهو مشابه لها او الاول
على لطفه بسريانه في المجاري الضيقة على ما سيجيء وهو يدل على تولده من لطائف الاخلاط
كل من مجاري لطيف يتولد منها واما اسعاده من القلب فلما سنذكره في قول الشيخ
واما اختصاصه بالتجويف الايسر من القلب فلا حاجة الى الاستدلال ان هذا التجويف واما

ما ذكره الشيخ في ذلك فهو يحتاج الى بيان المنافات بين حدوث الغذاء وانبعاث
الروح قال شارح الاشراق الدم اذا انجذب من الكبد الى التجويف الايمن من
القلب عملت فيه حرارته الاصلية فينبجز عنه البخار سار بها الى التجويف الايسر من
القلب وعملت فيه حرارة الايسر صار روحا حيوانيا قوله اما متعلق به واما
متعلق بالكلية ان كان قوله وينبث معطوفا على قوله حامل جميع القوى او على قوله
متولد وعلى كل تقدير لا نظن ان المراد بالمعية بعدية زمانية فان البعض يقول ان الروح
اولا يتم الروح يكتسب منها حالة نورانية ثم يصير حاملا للقوى ثم ينبث في البدن
او ينبث في البدن ثم يصير حاملا للقوى على اختلاف القولين فان اريد بالقوة الجوهر
هذه الحالة فلا شك في وجودها والا فاثباتها اصعب من خرط القتاد قوله الفيلسوف
لا يعتقدها لعدم الاحتياج اليها ثم تنبيه اشارة الى ان للحيوانات نفوسا
مجردة كما هو مذهب الاوائل الذين يقابلون [illegible] سلطان [illegible] قوله
لكن قال في شرح القانون له قال الامام في المباحث المشرقية احتجوا عليه
بان العضو المفلوج فيه قوة حافظة لامتزاج العناصر وهي ليست قوة الحس والحركة
اذ ليس فيه حس وحركة وليست قوة نامية كما لعارية لانها بطلت ويقابلها
نقول لما [illegible] الفالج مانعه عن افعال قوة الحس والحركة وافعال القوة النامية
مع بقاء روحها والحياة لعدم بعض بحسب بطانة [illegible] هي معدة لقبول
القوى ولا يحتاج الى قوة اخرى كما اشرنا اليه قوله سواء جعل المبدأ الاول الاعضاء
على ان الروح متولد في القلب ثم ينبث في الاعضاء وان مزاجه لامتناعه ان
القوى بعض علته خلقه الى ان عدم مشابهة المزاج وافاضة القوى في القلب

في الاعضاء

في الاعضاء وقد ذهب الحكماء الى الاول والاطباء الى الثاني وانت خبير بان اختلاف
مزاج الروح واختلاف قواه يستلزمان انفصاله واختلاف طبيعته ضرورة
ان اختلاف اللوازم مستلزم لاختلاف الملزومات فيلزم على الاطباء القول
بالكون ولطف [illegible] الروح بعد انجذابه الى الاعضاء مع عدم الاحتياج اليه ثم الخلاف
في اثبات القوة الحيوانية ونفيها كانه مبني على هذا الخلاف فانه على قول الطبيب
لما كان في مبدأ الخلقة منبثا به ثم يمكن وصوله بنفسه الى الاعضاء المختلفة لا
لا يحتاج الى قوة كانت واسطة في وصوله اليها وعلى قول الحكيم لما كان في مبدأ الخلقة
غير منبث به لم يمكن وصوله اليها بنفسه لاختلاف مزاجه وطبيعته فيحتاج في ايصاله
اليها الى امر اخر فيثبت به قوله ورد عليه الشيخ في التلويحات على ان مزاج الروح
جار له حاصله ان الروح لكونه مبدأ الحيوة لم يلزم ان يكون بحسب الطبع حارا
ولكونه متولدا من التبخر والتلطيف لزم ان يكون العضو الذي هو متولد منه كثير
الحرارة والدماغ ليس كذلك فلا يمكن تولده منه وهذا يدل على ان الروح مطلقا
سواء تعلق بالعضو الحار او البارد حار بالطبع وان كان بما ورد الحكماء من
العضو البارد فلا يمكن ان يتولد في ذلك العضو فقط منه ولهذا الطب يضعف
ضعف السن عامة الاطباء يقابل قوله وهذا الروح له توضيح ان السماوات
لطيفة وشفافة وخالية عن الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فلكل جسم يكون
لطيف وشفاف ويكون الكيفيات الاربع فيه معدومة او بمنزلة المعدومة لضعفها
كان مشابها لها ولا شك ان الروح كذلك فانه لطيف وشفاف وهذه
الكيفيات الاربع لقربه من الاعتدال الحقيقي فيه معدومة او بمنزلة المعدومة

خذ هذا المقال ودع ما قيل ويقال قوله لمناسبتها للمبدأ الخالي عنها بل من آثار
النفس الناطقة الخالية عنها فان المفيض الجواد جل شانه وعظم برهانه يفيض
على المستفيض ما يناسبه قوله من ههنا يعلم ان للاجرام السماوية كلها افلاكها و
كواكبها نفوسا مجردة وليست بمنطبعة كما زعمه جمهور المشائين وايضا يعلم ان
النفس الناطقة من حيث هي بحسب اختلاف الروح في لطافته ونظافته و
الاعتدال مختلفة في التمامية والنقصان كما ذهب اليه الاشراقيون وان
روح الحيوان ليس كروح الانسان في اللطافة والنظافة والاعتدال
وله روح كروحه وله نفس ناطقة كما ذهب اليه الاوائل قوله اذ هو متعلق
الاولى النفس متعلقة بالروح اولا وبالذات وبالزمان ثم متعلق بسائر البدن
بواسطة وواسطة في الثبوت قوله وهو الموت اي احد قسمي الموت وهو
الموت بالاجل المسمى فان القسم الآخر هو الموت بالاجل المعلق ويكون من
خارج كالقتل قوله يسمى به لكونه له الوجه الاول بالنظر الى الحيوان بمعنى الوصف
وانه ثانيا بالنظر اليه بمعنى الاسم ويمكن ان نقول بالنظر الى المعنى الاسمي ان الحيوان
حيوان بهذا الروح وكانه مبدأ فصله قوله غير الروح الالهي سماه به لتجرده او
لقوله تعالى ونفخت فيه من روحي او لذكرها في الوحي الالهي قوله كقول اسعد ثاني
مذهب المحققين ان النفس حادثة عند حدوث البدن ولهذا قال الامام الغزالي
قدس سره في رسالة المضنون على غير اهلها ان المراد بالارواح ارواح الملائكة
وبالاجساد اجساد العالم من العرش والكرسي والسماوات والكواكب والنار
والهواء والماء والارض لكن ان نقول في تاويل الحديث المراد بالارواح

الارواح

الارواح الانسانية وبالاجساد الاجساد الانسانية على طريق مقابلة
الجمع بالجمع ونسبة مثل التقدم الشرفي بالتقدم الزماني وتعبير عن الزمان الطويل
بالفي عام قوله من دقة مسلكها اشارة الى ان اتحادها كالانعكاس للاشعة
جرم الشمس الى ضوئها كما هو عند عامة المشائين والاشعة الشمس والى اتحادها كما
هو زعم جمهور المتكلمين ولعله قريب مما ذهب اليه الصوفية من الاتحاد وهو ظهور
الحق سبحانه في المظاهر ثم عروجها الى اعلاها عبارة عن خلوصها عن الالواث
المادية البدنية ورجوعها الى التجرد المحض الاصلي ودخولها في الملاء الاعلى قال الله تعالى
يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي
جنتي قوله وهي متحدة في الحقيقة اي الافتراق والاختلاف على انحاء لانه
اما يكون بنفس الماهية او بجزئها او بالعوارض وتمامية الماهية ونقصانها
لكون التام والناقص متحدين في الحقيقة النوعية مختلفين بتماميتها ونقصانها
في حد الذات ففي القسمة الاولى اتفاق الاشراقيين والمشائين وفي الاخير
خلاف فاثبته الاشراقيون ونفاه المشاؤون ويمكن ان نقول في هذا المقام
ان التام او الناقص في كل مرتبة كمال بحيث يمكن في نفسه الاشتراك بين كثيرين
كالسواد والبياض فان لكل مرتبة منهما حدا وحدا والجمل فيكون ههنا ذاتي مشترك
بينه وبين ما في المرتبة الاخرى وذاتي آخر مشترك بين افراده فقط وذلك
ان الاول اعم من الثاني فيكون الاول جنسا والثاني فصلا فعليك بالتامل
التام وبيانه ذلك زيادة تحقيق في هذا المقام قوله نوعها اي هذا النوع اي الماهية
البسيطة للنفس من حيث هي وفي افرادها وعلى كل تقدير هو بعينه السقوط في

ان الله تعالى منزه عن الاحتياج ومن المعلوم ان الكل الطبيعي محتاج الى الفرد وكل
نفس محتاج الى البدن قوله والتنبيه الذي اورده الحق تحتمل لكل التقديرين فان
الطبيعة والفرد يتصفان بالوحدة والكثرة الآن المتصف بهما بالذات الفرد
وبالعرض الطبيعة قوله واشار الى دليل تلك المقدمة اي التنبيه عليها فان العلم
بعدد ما يعبر عنه بانا وانت ضروري حاصل من غير كسب قوله وورد عليه
العجب من المورد واحد بعد والنفس في ارادة من حيث لا يدري فان كون ادراك
البعض مشروطا بآلات وادراك البعض الآخر مشروطا بآلات اخرى لا يقتضي
من غير تعدد في المدرك ضرورة ان التغاير في المدرك والآلة وادراكاته
لا يقتضي من التعدد في المدرك قوله اقول وقد اجد النفس الكل اي وقد اجد النفس
في الكل المجتمع في زمان واحد كما هو المفروض لان جميع الآلات لذات واحدة
زمان واحد الا فلا يلزم منه كون تلك الذات مدركة لجميع المدركات بجميع
الآلات في زمان واحد او ازمنة متعاقبة وبطلانه موقوف على ابطال التناسخ
قوله يكون المقيد له المقيد على تقدير الاول لان يكون القيد خارجا والتقييد
حيث هو تقييد داخلا وليس له الجهة والثاني ان يكون القيد الفرد داخلا وليس
له الفرد وكلاهما امران اعتباريان لدخول التقييد الذي هو امر اعتباري
فالمقيد من حيث هو مقيد او كان امرا اعتباريا لكون المدرك ذاته لا من
هذه الحيثية لا ذاته من هذه الحيثية ضرورة ان الادراك من انواع الوجود الخارجي
قوله وما نقل عن بعض الصوفية كما قال بعضهم النفوس الجزئية انما هي من شئونات
النفس الكلي الكامل كما قالوا في وحدة الوجود ان ليس الموجود الا الوجود البحت

جل شانه

جل شانه والعالم شئوناته وتجلياته قال العارف الجامي قدس سره السامي
مجموعه كون را بقانون سبق كرديم تصفح ورقا بعد ورق حقا كه نديديم ونخوانديم
در وى جز ذات حق وشئون ذاتيه حق قوله لكن هذا موقوف له لكن ما اشرنا
الآن لكل نفس محتاج الى البدن ومتعلق به وما ليس كذلك فليس بنفس ومن يقف
على هذه المقدمة يتيسر الاثبات اي مقدمة اتحاد النفوس في الماهية ولا على
امكان الكثرة في كل ماهية على تقدير اختلافها قال بعض الاعلام قوله عليه السلام
الناس معادن كمعادن الذهب والفضة وقوله صلعم الارواح جنود مجندة
فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف اشارة الى اختلاف النفوس
في الماهية وقال الامام الرازي هو المذهب المختار عندنا الا ان ماذكره تتمة
التنبيه الذي اورده الحق وما اشرنا اليه تنبيه مستقل قوله الا الآلة كانه قال
هذه العبارة الفصيحة عقلا وشرعا على زعم الناس المتوهمين او اراد بها
المبادر او من كان يعظمه اعظم من تعظيم غيره ممن عظم قوله كما هو شان النفوس
سواء كانت النفوس متحدة في الماهية او مختلفة فيها قوله كيف لا اشار الى
تنبيهين الاول كالاذواق ذاته كالثاني قوله لان التجزي والانقسام الى التجزي
والانقسام الى الاجزاء التحليلية المقدارية من خواص الجسم والجسماني فالمقدار
اولا وبالذات وبواسطة الجسم الجسماني واسطة في العروض صرح به الشيخ الرئيس
في التعليقات قوله لان الخصم له وذلك لانه توهم انفصال النفس عنه سبحانه
كما توهم العوام في ضوء الشمس والسراج والانفصال انما هو في الجزء التحليلي وبعضه
عن الواجب لعين كون الفيضان فيما فيه الجزء اما التحليلي وهو مخصوص بالمقدار وما له

او تركيبي وهو اما ذهني وهو الجنس والفصل الى آخره وهو اما عددي وهو لو وحد
من حيث هو واحد او معنوي وهو المادة والصورة هذا وعسى ان يناقش بالفصل
في موضع منعه قوله من قبيل لاقتضاءات لجواز ان تحرزه نفسه لكن ان يقول
على اي ان تبين ان انفصال الجزء عن الكل يستلزم انعدام الكل وهو ههنا غير
معقول قوله فانها ما لم تخرط لكمال المناسبة بالمبادي العالية الى حصة
فيه المطالب اكثر ممكن له التنبيه قوله لا قدمها على سبيل التناسخ لا بل قوله
بل هي حادثة مع البدن يدل على انه اراد بالقدم اعم من ان تكون مع البدن
وان تكون بدونه لانه يدل عليه لو كان مذكورا قبل الدليل متصلا بنفي القدم
لا بعد الدليل منفصلا عنه قوله اي التجرد المحض فسر القدس بالتجرد المحض وقيد التجرد
بالمحض لان النفس حال التعلق بالبدن وان كانت مجردة عن النقائص اللازمة
لكن تجردها ليس بتجرد محض والنقائص عند اتباعين من الظلمات الاولى
وهي في نفسها قوة محضة عند الاشراقيين من الظلمات الثانية والصورة
الجسمية وهي في نفسها ظلمة وفسر الحيوة بالحيوة العقلية التي هي مبدا الادراك
وغيره من الكمالات العقلية لا الحيوة الحسية التي هي مبدا الحس والحركة
الارادية مختصة بالحيوان قوله اي ابدانها فسر عالم الموت بالبدن واراد
بالموت الطبيعي الذي هو عرض له ما هو ضروري للبدن اذا افضا طبعه وهو
الموت لاجل المسمى واراد به مقابل الموت الاختياري الحاصل لاهل الكمال
حال الحيوة الحسية وفسر الظلمات بالنقائص التي مر ان بعضها ظلمة محضة وهو الظلمة
الاولى والثانية بالتعلق بالبدن الشخصي واما التعلق بالبدن الكلي الذي هو شأن

رب النوع

رب النوع عند الاشراقيين فذلك التعلق ليس حجابا والبدن الكلي ليس بمنزلة
المنزل كما فهم قوله لا تفاوت فيها في النوع ولوازمه هذا الدليل مبني على انها متفقة
في الماهية وانها غير القدر ان تكون مختلطة ليس لكل هيئة منها منحصرا في النوع قوله
اي بعد قطع التعلق عن البدن فسر لولا البدن بذلك مع ان النظر الى قبول البدن
يقتضي ان يفسر بعد التعلق بالبدن لان تعين النفس حين التعلق ليس بالملكات المكتسبة
ضرورة انها ثابتة للاطفال والاجنة بل بالبدن من حيث انها مقابلة
لتلك الملكات ولعل ذلك يرجع الى ان تعين النفس باحد الامرين من الهيئة
المكتسبة واستعدادها لا على التعيين الا يلزم ان لا تكون النفس حين التعلق
بالبدن وبعد قطع التعلق عنه واحدا بالشخص ولهذا اندفع ما نقل عن فرقة من
ان حلول الشيء في الشيء يرفع تميز المحل فلا تكون تشخص النفس بالهيئات المكتسبة
الحالة فيها واما ما نقل عنه ان الحق ان تشخص النفوس بعد تجردها بالانوار المجردة
مطلقا بالمرتبة المخصوصة بها من الشدة والضعف وهي لا تزيد على قدر ذواتها
العينية الا بالاعتبار ممن توقف على ان مراتب الشدة والضعف لا يتكثر بحسبها
الكثرة وقد عرفت ما اشرنا اليه سابقا مع ان ذلك يجري في تشخصها قبل
البدن ويتزلزل بنيان الدليل وحق الكلام في هذا المقام ان تشخص النفس
هو نحو وجودها الخاص الحاصل من التعلق بالبدن الخاص فان وجود الحقيقة هو
مبدا الامتياز كما هو مصدر الاثار الا انه يستلزم القدر المشترك من الهيئة
المكتسبة واستعدادها فلو من ماديات التشخص الحقيقي ولوازمه فتامل
فانه دقيق وبالله التحقيق وبالله التوفيق قوله ان ملك الملك يسجد له

ربما لو ان تلك الملكات من مقولات العرض لكيف بحوهر بحد وماذلك الا
قلب الملية ولكن ان يقول انه لسد بطهور الروحانية في الجسم من غير ان يصير
مكية اخرى هذا ولعله يحتاج الى لطف القريحة **قوله** وما الحمل فلانه انما نقل عنه
في الحاشية ان الحمل لا ينحصر في الموضوع والمادة لجواز ان يكون مجرد في تجرده ولا
انا نعلم بالضرورة ان نفسنا قائمة بذاتها ليس لها محل بعد البدن فليس لها
محل قبله **قوله** اومد لك بميز عن العقل اي بذلك التوقف تميز عنه ناعن العقل
والا فانعض العقل المحتاج الى تحت الملية **قوله** وبالجملة يمتاز بها لانت تعلم انه
ان اراد بالحلول الاتصاف والانضمام فلا يلزم من ابطال الاوصاف
الانضمامية ابطال الاوصاف مطلقا وان اراد ما يشمل الانضمامي والانتزاعي فليس
فرعا لتعين الحمل بل مستمر ماله فيما نقل عن الشيخ في الحاشية انه اشار الى انه
المتن من القصور فان العوارض لا ينحصر في نفس الانفعال فلا يلزم من ابطاله
ابطال العوارض مطلقا لا يخلو عن قصور وقصور ان يقال لو كان تمايزها
بالعوارض ينقل الكلام الى تمايز العوارض فيلزم الدور او التسلسل فلا يكون
تمايزها بها فلم سوض له لكن وجه عدم التعرض انا نعلم بالضرورة ان كل هوية
شخصية تمتاز عن الغير بنفسها مع قطع النظر عما هو خارج عنه ومباين له كيف
والتشخص ليس الا في نفس التشخص الا ان المتشخص خارج عنه ومباين له كما ان الوجود
ليس الا في نفس الموجود ولكن الموجود خارج عنه ومباين له وبالجملة تجويز
الغير بعيد خروج عن البحث فان الكلام في التشخص الا في المتشخص فتامل ولا تغفل **قوله**
وهو اما فاعل او غاية لعل وجه حصر الغير فيهما انه لا بد من علاقة بين ما به الامتياز

وبين ما يمتاز وليست سوى العلاقات المذكورة علاقة الا ما بين العلاقتين
قوله بعد تسليم انحصار هذا النوع وبعد تسليم انها على القدر الاختلاف متحدة منها
ليست منحصرة في الفرد اذا كان لدعوى تقدم كل منها او ليست متحدة منها منحصرة
فيه لا اذا كان لدعوى اثبات حدوث كل منها **قوله** لكن مادة نوع يعني لكل ماله
حد الذات النوعية فانما يختلف ويتكثر بالعلل الاخرى غير الذات وهي المواد
وغيرها بيان ذلك ان كل طبيعة نوعية اذا تكثرت يتكثر اما لذاتها او
لا جزائها او لمحالها وعلى الاول يلزم تحقق الكثرة بدون الوحدة وعلى الثاني
يلزم من كثرة الحال كثرة المحل وهو غير معقول فتعين الثالث وهو المدعى
قوله اجاب عنه المحقق الطوسي لا لولا المادة تقبل التكثر لانه انما يتكثر افراد
بان يعرض لا تكثر افراد الجزئيات بان تتعدد والكلام في تكثر افراد الثاني
الاول يستلزم التكثر الثاني ولو تكثر اما العرض فانهم واستعمل **قوله** واما التعدد والاشخاص
العنصرية الحقيقة ان المادة العنصرية لها وحدة شخصية مبهمة مستندة الى
ذاتها والتعدد وتشخص العرض مستندة الى اعراض تلحق لاستعداد متعاقبة
وهذا التعدد سبب لتعدد الاشخاص الحالة فيها فان النوع الذي يتعدد اشخاصه
محتاج في تعدده الى تعدد المادة سواء كان تعددا بالذات او بالعرض
فللمادة العنصرية تعين بالذات مستند الى ذاتها وتعينات مستندة الى
العوارض اللاحقة لها وهذه التعينات منشأ التعينات الاشخاص الحالة
فيها لكن التعين الاول منشأ التعينات العوارض اللاحقة لها وبهذا التحقيق
يندفع ما اورده الشيخ وبه يسقط ما اورده وهو ان العوارض المختلفة ان لم يكن

عما يحن فيه وما نحن فيه هو الجسم المذكور ليس بكثرته الحقيقية ضرورة ان الواحد من الجسم بعد الجسم واحد لكنه اورد ذلك لمحض
التصوير والكلام في تكثر الواحد النوعي وهو لا يتصور الا بان يكون ذلك الواحد في محل متكثر بكثرته سواء كان تكثره بالذات
كالاعراض المماثلة الحاصلة في موضوعات متعددة والصور الجسمية الفلكية الحاصلة في مواد مختلفة او تكثرا بالعرض كالصور الجسمية العنصرية
الحاصلة في المادة المتحدة بالذات المتكثرة بالعرض لا عراض وصور يلحقها لاستعدادات متعاقبة والسر في ذلك ان وجود

الاعراض بعينه وجودها وصور ... (marginal gloss)

سبب التعدد والمادة لا يكون المادة علة التكثر للعوارض وان كانت سببا
للتعدد وما يلزم انعدام الجسم بالكلية عند التفريق وبالله التوفيق ومنه الوصول
الى التحقيق **قوله** وانت تعلم ان حاصل جواب المحقق الطوسي انه لا بد في تكثر النوع
من قابل هو بكثرته يقبل ذلك التكثر سواء كان تكثر القابل تكثرا بالذات وبالعرض
واذا كان القابل لا بالذات تكثرا اي تكثر لم يحتج الى قابل آخر ولا يخفى ان هذا
الجواب على ما مر منطبق عليه بلا كلفة ولا يرد عليه ايراد ان المادة تقبل
لذاتها التكثر بالعرض والكلام في النوع المتكثر بالذات فتدبر **قوله** ان النوع المتكثر
الافراد الخ لا يخفى ان النوع المتكثر في تكثره اذا احتاج الى المحل احتاج اليه
من حيث تكثره لا من حيث ذاته الا ترى ان السواد الواقع في مرتبة معينة
من الشدة او الضعف يحتاج في تكثره الى تكثر المحل لا الى نفسه الا وقت من
حال وحال او محل ومحل للحكم **قوله** كيف واسند الشيخ الخ اراد ان الشيخ بعد ان حرر
المادة وغيرها وصرح بانه لا بد في كل واحد من قوة قابلة ولا شك ان القوة القابلة
في كل واحد غير القوة القابلة في الآخر فيختلف المادة بالضرورة ولو بالعرض
قوله لان كون الحال الخ لا حاجة اليه لانه على ذلك التقدير يلزم تقدم الشيء
على نفسه بمرتبة واحدة الا ان ما يلزم على التقدير الذي يلزم في العوارض
الانضمامية اظهر مطلق العوارض الاقرب ان يقال اختلاف العوارض لو اوجب
اختلاف الموضوع حقيقة بل الامر بالعكس كما الحكم به بالضرورة او لا يقال الاختلاف
لو كان بالعوارض يلزم الدور او ثبت اعتبار المستحيل الا ان الشخص حمل الله كله
عن الشخص فتامل **قوله** والتحقيق ان ذلك الخ محصله ان تكثر الواحد الشخصي لمو قول عما يحق

سوى مسك الاستدلال على نفي تعدد الواحد النوعي بالعوارض بلزوم الدور واما
التسلسل وههنا منع لزومهما ما مدا الاحتمال في فلت هذا الاحتمال كان منع
عارض من حيث العموم الى الواحد النوعي لا يفيد تعيين اذ ضم الكلي الى الكلي
لا يفيد الجزئية بخلاف ضمه الى الهوية الشخصية فانه يجوز ان يفيد تعينا بالعرض
قوله لجواز ان يكون الخ استعداد الشيء بخصيص بعد خصوصيته ذلك الشيء فلا يكون
سببا لخصوصيته على ما حكم به النظر الصائب كيف والاستعداد امر اعتباري
انتزاعي كما هو التحقيق وليس بموجود في الخارج كما هو المشهور ثم لم يسند الاختلاف
الى مطلق العوارض المتعاقبة المتسلسلة لانهم اثبتوا هذا الشيء في الاستعداد فقط
دون مطلق العارض **قوله** لا نوع لها او تنحصر نوعها في فرد وذلك بان يكون
تشخصها عينها او بعض ماهيتها تشخصها وانت تعلم ان كل عارض محتاج في
تشخصه الى معروضه لما تقرر ان الموضوع من المشخصات ولا شك ان الشيء لا يحتاج
فيما هو عينه او مقتضاه الى غيره فالاولى في الجواب ذكر ما اختاره الشيخ الخ
قوله لانه ان بقيت بعد تعلق الخ الواحد المذكور في المتن واحد شخصي وزوال الوحدة
الشخصية مع بقائه غير معقول وان كان زوال وحدته الاتصالية مع بقائه
معقولا والانقسام ليس انقساما الى الجزئيات بل انقساما الى الاجزاء
الا ان الانقسام الى الاجزاء يستلزم انقسام الطبيعة الى الجزئيات في كل
الترديد لان النفس ذلك في قبل التعلق بالبدن واحدة شخصية بان نفسي
ذاتها شخصا فبعد تعلقها بالبدن اما ان ينقسم الى الاجزاء بازاء
الابدان بان يكون لكل جزء نفس شخصية فيلزم ان يكون النفس جسمانية

سقم

لان الواحد الشخصي لا ينقسم الا الى اجزاء مقدارية او لا ينقسم الى الاجزاء
لكن لم ينقسم قبل الشق فيلزم ان يدرك كل جزء ما يدركه الآخر مع ان كل احد يعلم
بالضرورة انه مغاير للآخر والمقصود من ذكر هذا الشق ظهور بطلانه او الاكتفاء بما مر
في ابطال توهم كون النفس واجب الوجود قوله اي ليس بجسم ولا جسماني والجسماني
منسوب الى مفهوم الجسم بان يكون فردا منه او جزء لفرده او حالا في فرده قوله
هذا في الانقسام وهم اراد بالانقسام الوهمي ما يشمل الانقسام الفرضي فانهما
مشتركان في الحكم المذكور قوله والمقدار معد له اطلاق المعد ههنا تسامح لان
العلة المعدة متقدمة على المعلول وجودا وعدما وعدم المقدار ليس متقدما على الانعدام
الفعلي بل متأخر عنه قوله القريب الذي هو العقل الفعال الخ وذهب اهل التحقيق الى ان
الاتحاد من خواص الواجب لذاته وغيره ليس موجدا بل شروطا وآلات فلو كان
حقيقة وهو الاقرب من كل قريب بسر دقيق هذا التحقيق في موضع يليق به ان شاء
الله سبحانه التوفيق قوله اعلم الخ فيه اشارة الى ان بين الجهة والمادة بالنظر
الى مفهوميهما تغايرا بالاعتبار وبالنظر الى ما صدقا عليه في بعض المواد تغايرا بالاعتبار
وفي بعضها تغايرا بالذات لان التغاير بين القضية من حيث انها حاصلة في
الذهن وبينها لان هذه الجهة اعتبارية في القضية المعقولة اذا عقلت مع كيفيته
فان كانت تلك الكيفية هي التي لها في نفسها فالتغاير بينهما اعتباري ولا حقيقي ولذلك
يغفل عن ذلك بان مطابقة النسبة للواقع يكون باعتبار هذه الكيفيات الخ
لكن انها باعتبار نفس النسبة الحكمية ايجابا وسلبا واعلم ان قدماء المنطقيين ذهبوا
الى ان المادة كيفية النسبة الايجابية فقط ولكنهم نظروا الى ان السالبة

ليس ههنا

ليس ههنا نسبة سلبية سوى رفع النسبة الايجابية وهذا الرفع وان كان
لعدم استقلاله من قبيل النسبة الا انه من هذا القبيل في القضية من حيث انها
في الذهن لا في نفسها ومطابقتها ولذلك لا يقتضي الا نسبة وجود الموضوع
فتدبر قوله والمبحوث عنه الخ اي المبحوث عنه ههنا كيفيات مخصوصة من حيث
خصوصياتها لا من حيث انها خصص الكيفيات المطلقة وفي المنطق كيفيات
مطلقة من حيث انها مطلقة وايضا لك ان تقول المبحوث عنه ههنا كيفيات
مخصوصة من حيث خصوصياتها لا من حيث انها خصص الكيفيات المطلقة
وفي المنطق كيفيات مطلقة من حيث انها مطلقة وايضا لك ان تقول المبحوث
عنه ههنا هذه الكيفيات من حيث انها مواد وفي المنطق من حيث انها جهات
والمقصود بحث عنها ما الجهات فكانه اشار الى ان ما يبحث عنه ههنا وما يبحث عنه
ههنا وما يبحث عنه في المنطق متحد بالذات قوله لانه يصلح الخ الظاهر انه قصد ان
المبحوث عنه ههنا هذه الكيفيات من حيث انها تنسب الى المحمول الذي
هو الوجود فاذا نسب الوجوب مثلا الى الوجود يقال واجب الوجود وان
شئت قلت يبحث عنها من حيث انها احوال الوجود وهو موضوع هذا
العلم ومن المعلوم ان المعتبر في المسائل حمل المواطاة لا الاشتقاق قوله
يستلزم توقف المبدأ على المبدأ وذلك لان مفهوم المشتق يشتمل على شيئين
مفهوم المبدأ ومفهوم صيغة المشتق لكن مفهوم صيغ المشتقات معلوم
لكل احد فاذا علم مفهوم المبدأ علم مفهوم المشتق وان جهل جهل فلو عرف
المبدأ بالمشتق كان توقفه في الحقيقة توقف المبدأ على المبدأ قوله وربما ذهل الخ

وبين شارح التجريد عن هذه الشكة وهي ان توقف ما صدق عليه مفهوم المشتق ليس لتوقفها
لذلك المشتق حقيقة بل لمعنى آخر حيث زعم ان المقدمة القائلة بان توقف المشتق
بالمشتق توقف للمبدا بالمبدا كلية اذ لو كان المراد ما صدق عليه المشتق ليس توقفه
توقف المبدا بالمبدا ولعلك تتفطن من ذلك ان صدق المبدا على المبدا بالصدق الا وهو
لا يستلزم صدق المشتق على ما يصدق عليه المشتق الآخر وما يصدق له اذ يتيسر منه وقد
وبين عنه بعض الاعزة حيث قال فرادي حاشيته على حاشية التهذيب المنطق
الحمد قولنا من فيلزم ان يكون المقول محمودا لكونهما متعلقين لان القول يصدق
عليه على الحمد صدقا عرضيا فلا يلزم صدق المقول على ما يصدق عليه المحمود وقد زدنا
على ذلك في حواشينا على حاشية التهذيب **قوله** والظاهر انه لا يخفى ان عبارة المص
يدل على حصر الجهات في هذه الثلث وعلى التقدير تحصيص يكون منحصرة فيها الا ان
يقال المراد الجهات المعتبرة **قوله** بالنظر الى ذاته متعلق بالمسلوب بالسلب لا يحتمل
الحصر العقلي بل الا يحصل لا نفصال الحقيقي بل يلزم ان يكون لا الوجه الممكن ولا العدم
فان الممكن الموجود واجب بالغير والممكن المعدوم ممتنع بالغير وح لاستحالة زوالها
بالذات لا يكون واجبا ولا ممتنعا فلا يكون موجودا ولا معدوما ثم النظر الى
الذات اعم من ان يقتضيا ان النظر اليها لا يشتمل عن تقدمها كما في الذاتيات و
الملازمات المقصود هنا سلب الاعم على وجه الاعم وعلى ذلك ينبغي ان يحمل قوله الذي
في الواجب والممتنع والا يختل الحصر فلا وجه لتغيير الاسلوب هنا الا التفنن و
تحقيقه هذا المطلب ان الامكان سلب للمقيد سلبا بسيطا لا السلب
المقيد سلبا ثابتا بعينها في شرح المطالع اشارة الى هذا السلب حيث قال

اذ قبل

لست م

عن وجه كل شيء هالك الا وجهه **قوله** نفي حصر مقطوع به اي الحصر الذي يحكم فيه قطعا
بمجرد ملاحظة الاطراف يسمى بالحصر العقلي وهو يقع في النفي والاثبات او ما في
حكمهما والحصر الذي يحكم فيه العقل قطعا لا بمجرد ملاحظة الاطراف بل مع مقدمة خارجية
يسمى بالحصر القطعي والمراد ان هذا الحصر مقطوع به بداهة وحصر حينئذ استقرائي من
ليس بمبهم فان اطلق عليه الحصر العقلي لا باس وكذلك يجعل القسم الممكن اضافي والممتنع
مان لو لم يقتض ضرورة العدم فيه لا بشرط عدم مقارنته ضرورة الوجود ولو لم يقتض ضرورة
الوجود في الواجب بشرط لا مقارنته ضرورة العدم وح يكون الحصر من قبيل الحصر
المسمى بالعقلي **قوله** لكان من الاقسام الخ فيلزم تداخل الاقسام فلا يكون التقسيم
حقيقة **قوله** ولا يلزم الانقلاب هو باطل بالضرورة كيف وزوالها بالذات وحدوث
ما بالذات الآخر يستلزم زوال الذات وحدوث ذات اخرى بقاء الذات الاولى
والبعض لو جاز الانقلاب في القضية التي محمولها الوجود لجاز في سائر القضايا بالاتحاد في
المواد الثلث في جميعها فيرتفع الاحكام وعلى حكم العقل ويبطل حكمه مطلقا **قوله** والا
الفرط بطلانه سابقا ان احد الطرفين راجح والطرف الآخر مرجوح بالنظر الى ذات
الممكن على هذا التقدير فلو جاز ترجيح المرجوح بالنظر الى ذاته يلزم خلاف ما هو مقتضيا
فلان ترجيح الراجح بالنظر اليه على سبيل الايجاب على سبيل الاولوية ولهذا انه يقع
ان مرجوحية الآخر يستلزم استحالته لو كان على مرجوحيته واما اذا صار راجحا
فلا يلزم استحالته لكن يقران زوال احدية طرف وحرجيته الطرف الآخر ممتنع
لو كان الحدث مقتضيا لهما على سبيل الوجوب اما لو كان مقتضيا لهما على سبيل
الاولوية وهكذا اولوية الاولوية والاولوية اولوية الاولوية حتى ينقطع بانقطاع

سنح لي

الاعتبار فهو بالنظر اليه ليس بممتنع وقد سنح لي في سالف الزمان وليس على هذا الطالب
ان الممكن لاستحالة الترجيح بلا مرجح يحتاج في وجوده وعدمه الى علة وعلة العدم ليست
الا عدم علة الوجود وضرورة انتفاء الوجود وهذا انتفاء علته فلو لم يكن كل من الوجود
والعدم ضروريا عند تحقق علته لامكن كل منهما عند عدم علته فالوجود مثلا لو لم يجب
عند تحقق علته لامكن العدم عند عدم علته التي هي عدم علة الوجود قوله وقد فرض
ممكنا لم يتعرض لنفي الاولوية الذاتية لان الدليل المذكور كما ينفي الاولوية الخارجية
ينفي الاولوية الذاتية اعلم ان في نفي الاولوية الذاتية مقامين الاول نفيها
في نفسها والثاني نفي كفايتها في وقوع الطرف الاولى لكن نقول في المقام
الاول الممكن في نفسه نفي محض وسلب صرف وليس له في مرتبة ذاته وجود وثبوت
فكيف يكون منشأ الاولوية من حيث هو احد الطرفين او لا يحدس لك ان نقول
في المقام الثاني لو كفت الاولوية الذاتية في وقوع الطرف الاولى يلزم ايجاد الشيء
لنفسه وهو يستلزم الاتحاد قبل الوجود او اعدام الشيء لنفسه وهو يستلزم سلب الشيء
عن نفسه فافهم قوله ممكن وقوع الطرف الآخر مع كونه مرجوحا وذلك لان مرجوحية
الآخر لا تمنع جوازه بل توكده كيف ولو منعه يكون الراجح واجبا فيلزم خلاف
المفروض سواء كان الراجح والمرجوح نفس الطرفين او وقوع احدهما في وقت
ووقوعه في وقت آخر او دوامه او لا دوامه الا انه على التقدير الثاني لو فرض ان
المرجوح او الراجح متبعض فلا يرد ما اورده انه يجوز ان يقتضي علته رجحان الوقوع
في وقت على الوقوع في وقت آخر او رجحان دوام الوقوع على الوقوع في وقت
دون وقت كما انها تقتضي رجحان وقوع احد الطرفين على وقوع الطرف الآخر

قوله

قوله واقول لا يلزم الخ الحقيقة ان الوجوب والامكان والامتناع انما هي بالنظر
الى نفس الوجود وخصوصية ملغاة وضرورة خصوصية من خصوصياته لا تنافي
الامكان فانها ضرورة ما هو زائد عليه فلا ينافي لا ضرورته بالنظر الذاتي الحكم
بان تلك الخصوصية في الحقيقة وجودا او عدما من تتمة العلة مثلا فاقتضاء الزمان
الوجود والمتقدم يرجع الى ان الاستمرار شرط لوجوده او ان الاستمرار مانع له كيف
والممكن في نفسه من حيث هو ممكن نفي محض وليس بموجود فلا يتصور له اقتضاء
ثم ان تقرير الدليل ان ترجيح المرجوح على الطرف الراجح من السبب الخاص في
الوقت الخاص ممكن او غير ممكن وعلى الاول يلزم امكان ترجيح المرجوح بلا مرجح
لاشتراك الطرفين في سبب الوقت وعلى الثاني يلزم خلاف المفروض ثم لا
يرد عليه ما اورده الا ان يقال ترجيح العدم يرجع الى ترجيح الوجود اذ ليس للعدم
ما يترتب سلب ما يترتب الوجود فان كان المرجوح هو العدم يلزم لا ترجيح مع مرجح
لا ترجيح بلا مرجح وهو اول المبحث وان كان المرجوح هو الوجود يلزم ترجيح مع
مرجح لا ترجيح بلا مرجح والحق ان اللازم هو امكان ترجيح المرجوح امكانا بالقياس
الى الغير الذي هو ما فرض من وقوع المرجوح والامكان بالقياس الى الغير لا ينافي
الامتناع الذاتي فلا يتم هذا التقرير ايضا لا يقال لا منافاة بين
الامكان الذاتي والامكان بالقياس الى الغير وبين الامتناع بالغير فالطرف
المرجوح مع كونه ممكنا في نفسه ممكن بالقياس الى ذات العلة ممتنع لرجحة
الطرف الراجح فتأمل فانه دقيق وبالتأمل حقيق قوله فالوجه ان يتمسك الخ قد عرفت
ما يرد عليه فالوجه ما ذكرناه مما سنح لي في سالف الزمان والحمد لله الوهاب المفيض

الجزء والصوت قوله اما على الاول فلان النقض لم يفرق بين المساوات الذاتية بحسب
الواقع وبينها بحسب خصوص ملاحظة العقل وبعضه يدل على استحالة الاولى دون
الثانية وذلك لان طرف الاتصاف والثانية خصوص ملاحظة بان لاحظه العقل الممكن
وعرض له في هذه الملاحظة الامكان بعد ثبوت وجوده بهذه المعنى لا ينافي الضرورة
التي هي في الواقع ناشية عن العلة وطرف الاتصاف في الاول نفس الواقع لا
خصوص الملاحظة وهو ينافي الضرورة المذكورة فالممكن من حيث هو في العقل ممكن
لمنع المساواة ولمنع سلب الضرورة الناشية عن ذاته وفي الواقع ليس له الا امكان
بمعنى سلب الضرورة الناشية عن ذاته سلبا بسيطا ولهذا اجعلنا النظر الى
الذات في القسمة متعلقا بالمسلوب ما سبق ان القسمة يكون الى ما هو في الواقع
قوله ثبت الوجوب منه لان الموقوف يكون بعد الثبوت للموقوف وههنا ليس كذلك
الا ان يقال الوجوب لا مكان العالم بعد الثبوت ولم يوقف ما يحتاج اليه
وجوده لغيره كما هو المشهور لانه في حده وتغير تخلف المسبب عن السبب التام وذلك
ان يقال ان حصل الوجوب في الاول الوجوب اللاحق منه والثاني الوجوب السابق
يندفع التكرار وينطبق بتعريف المشهور قوله ويغني لا يحتج عن تكلف لان ذكر
المطلقة مع الوقتية والكائن قبلها في حكم التكرار لعدم الفائدة المعتدة بها
قوله ثم الظاهر لانه ظاهر انه جواب عما هو حكم العلة الموجبة هي العلة الفاعلية
لا العلة التامة اي جميع ما يتوقف عليه المعلول لانها في الحقيقة علل كثيرة والمعلول
يتوقف عليها بتوقفات كثيرة مع ان الاتحاد والاثنينية واحد قوله يحتمل
ان يكون له الاحتمال الاول هو الاولى لان في لفظ الحمل على الاحتمال الثاني

عموم المجاز

عموم المجاز هو ظرف لغو وفائدته تقييد الحمل بما يقابل على الاول ان علية الحمل من
جهتين جهة الجنسية وجهة الاستعداد قوله بان يكون بسيطا اي لفظ التمام لانه
مانع تركيب قال الشيخ الرئيس في الهيات الشفاء لفظ التمام ولفظ الكل ولفظ الجميع
متفاوتة الدلالة لكن التمام ليس من شرطه ان يحيط بكثرة بالقوة او بالفعل فيمكن
ان يحمل هذه العبارة اشارة الى البسيط الواحد ومركب من كل جزء منه ويمكن
ان يحمل اشارة الى البسيط الواحد فقط وعلى كل تقدير التقييد منها متعلق بالتقييد
الا ان يقال القيد على الاول اخص من تقييد القيد على الثاني قوله وهذا الظاهر
لفظ الجميع يدل على التركيب فهو ظاهر لا يشمل العلة التامة البسيطة مع انهم ذهبوا
الى التحقيق وقالوا ان الواجب علة تامة للصادر الاول والمقصود ان كلا من
السبب التام ومسببه يمتنع انفكاكه عن الآخر وتعليله بما ذكره بانفكاك تخلف
به فانه لو امكن يلزم ان لا يكون السبب سببا اي محتاجا اليه اما على تقدير تخلف
السبب عن المسبب فظ واما على تقدير انفكاك المسبب عن السبب فلان عدم
سبب لعدم المسبب فلو لم يكن المسبب عند وجود السبب كان العدم عند عدم سببه
الذي هو عدم سبب الوجود فلم يكن سببه سببا وقد فرض سببا قوله في توحيد
الواجب وتنزيهه عن وجوه الكثرة اي الكثرة قبل الذات وهي بالاجزاء
المقدارية والاجزاء الذهنية والاجزاء الخارجية والكثرة بعد الذات وهي ما
الثبوتية الصفات الحقيقية والصفات الاضافية واما الكثرة مع الذات
فالتنزيه عنها معبر عنه في الوقف بالتوحيد قوله فانه ينظر الى النظر في توحيد الواجب
الى وجوب الموجود وكذا النظر في اثبات الواجب لينه الترتيب يقتضي تقديم باب

الواجب على توحيده فكان توجه ان التوحيد اولى بالتقديم لانه احوج الى البحث
ولهذا ذهب كثير من العرفاء والعلماء الى بداهة وجود الواجب قال سيد الطائفة
جنيد البغدادي قدس سره في هذا المقام لقد اغنى الصباح عن المصباح قوله اذ
لو صح له فان قلت يكفي ان يقال لو كان الوجوب زائدا لم يكن في مرتبة الذات
فكان الامكان الذي هو سلب بسيط في تلك المرتبة فكان الواجب حد ذاته
ممكنا لا واجبا وهو ما يأباه الذوق السليم قلت لا نسلم ذلك لكن المستحيل عند الخصم
الامكان في نفس الواقع لا الامكان في مرتبة الذات والتحقيق ان الوجوب
يطلق على المعنى المصدري وعلى مصداق الحمل ومنشأ الانتزاع والكلام في المعنى الثاني
فلو كان الوجوب بهذا المعنى زائدا يلزم الاحتياج في صدق الوجوب الى الغير
فافهم واستقم قوله لحيثية الوجوب موجب تقدمه اي الوجوب لتقدم الوجوب على
الوجود وتمامه يتفرع ان يعلم ان الوجوب السابق هو ضرورة لاحقة للعلة بعد
تمامها نفوا اولا وبالذات للعلة وثانيا بالعرض للمعلول فيكون للموجود بوجود
واحد لكنهما يكون للموجود الواحد وجودات ووجوبات ويزيد فيه الوجود
على الوجوبات قوله والوجوب السابق له لا يخفى ان فرض العينية بعد فرض
احدهما سابقا والآخر لاحقا مثل فرض المحال والعقل لا يجوزه كيف وهو فرض
الجزء جزءا آخر بل فرض الجزء كلا ثم ما يلزم على فرض الغيرية هو تعدد الامور
الاعتبارية وهو ليس بمستحيل الاولى ان يقال يلزم على هذا التقدير الوجوبات المتكثرة
والوجودات المتكثرة للواجب الواحد والوجوب الواحد قوله لان التحقق والامر
المشترك لا يكفي له لان المشترك لاشتراكه وهويته لا يحصل شيئا مخصوصا

ولا توقف

ولا توقفه عن غيره بل لا بد معه من فارق وهو ان لوحظ بشرط لا شيء الذي يحول الحاق
في الآخر قوله وفيه نظر اذ انت خبير بان كل قول عرضي محتاج الى العلة وهذا القول
العرضي لا بد له من علة وهي ليست خارجة عنهما اذ المفروض ان كلا منهما واجب لذاته
فلا بد ان يكون لكل منهما خصوصية وجزء مشترك بينهما وعلى كل تقدير يلزم الاحتياج
الى الفارق اما على تقدير الثاني فظ واما على التقدير الاول فلانه يلزم تواردهما المعلولين
المستقلين على المعلول الواحد وهو يرجع الى علية القدر المشترك كما حققه الشيخ
وغيره من المحققين وان شئت قلت قد سبق ان الوجوب الذي هو ليس بزائد
هو الوجوب بمعنى مصداق الحمل فلو كان الواجب اثنين كان المصداق في الحقيقة
قدرا مشتركا بينهما لا احدهما بخصوصه كما شهد به الضرورة وح لا بد لهما من فارق
والله الموفق وله الحمد قوله وكذلك قال ابن كمونة لما قد علمت ان صدق مفهوم الوجوب
على كل منهما لا بد له من علة وهي اما خصوصية كل منهما او ذاتية مشتركة بينهما وعلى كل
تقدير يلزم الاحتياج الى الفارق وعلمت ايضا ان مصداق حمل الوجوب في
الحقيقة ليس خصوصية كل منهما بل قدرا مشتركا بينهما وح لا بد لهما من فارق
قوله اقول لقائل ان انت تعلم ان كلا من تلك الحقائق يجب ان يكون علة مستقلة
لهذا الوجوب فيلزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد وهو يرجع الى علية القدر
المشترك بينهما فيلزم التركيب والتحقيق في المقام ان ليس شيء في الخارج الا ذات الشيء من
حيث يصح انتزاع مفهوم الوجود والوجوب عنه ثم العقل بضرب من التحليل
ينتزع منه الوجود والوجوب ويصفه بهما لكنهما ليسا امورا اولا المنتزع عنه
وهو ذات الشيء من حيث هو هو والثاني المنتزع وهو المعنى المصدري الانتزاعي

وان ان الجنبة التي هي منشأ الانتزاع ومناطه وهي الوجود الحقيقي والوجوب الحقيقي
والدلائل والشبهات المشهورة على اشتراك الوجود ووحدته في الحقيقة والدلائل والشبهات
على وحدته بهذا المعنى فانه وجود الحقيقي وعليه ترتب الآثار والمعنى المصدري مفهومه
عنوانه فان اراد ان كونه بوصف الوجوب وحدة المعنى الحقيقي فتم ما ذكره
وان اراد وحدة المعنى المصدري فعليها اورده الشيخ ويتم ما ذكرنا قوله لجهول
اما دل البرهان الخ اي دل البرهان عينية الوجود على ان ما وجوده زايد عليه هو مفتقر
الى الغير وما وجوده عينه هو غير مفتقر اليه فدل البرهان على ان ما هو حقيقة الوجود
هو الواجب وما سواه حقيقته هو الممكن والتحقيق ان الوجود قائم بنفسه ليس قائما
بغيره فانه لو قام بالغير واتصافه به اما اتصاف انضمامي او اتصاف انتزاعي
وعلى الاول يلزم الوجود قبل الوجود وعلى الثاني لا بد له من منشأ الانتزاع
الذي هو ليس بانتزاعي ولا شك ان الوجود القائم بذاته واجب الوجود لذاته
والا لجاز زوال فرادته عن ذاته فافهم جدا قوله لانه موجود بالعرض يعني ان الكلي
الطبيعي من حيث العموم موجود بوجود الافراد وبواسطتها وبواسطة في العروض
ولا تمايز بين حيثية عمومه وحيثية ذاته الا في اعتبار العقل والوجود موجود بنفسه
لا يمكن سلبه عن نفسه لكن اعتبار فلا تتوهم ان ذلك مثل على الفرد الكلي الطبيعي
خلاف ما ذهب اليه فان الكلي الطبيعي عنده موجود بالذات بوجود الافراد
لا بواسطتها وبواسطة في العروض ان حمل الوجود بالعرض على المعنى المشهور
وان حمل على الوجود في ضمن الافراد فلا توهم صلاة ولكن ان نقول حقيقة الوجود
في نفسها لا تعدد فيه ولحصص الكلي الطبيعي في نفسه ابهام ولا تحصل فكيف يكون الوجود

يلي

من هذا الكلام اشارة الى النفس الفلكية على خلاف ما ذهب اليه عامة المشائين
مجردة ومفارقة عن جرم الفلك لكنه الظاهر ان معنى قول الشارح انها نفس
اما ان حدها المتحرك المحرك شيئا ونفسا لان نفس الشيء عبارة عن ذاته وعينها
اي ذاته قوله والا شراف الا بتحرك للاجسام اي ولا بالذات فقصد الافلاك
من الحركة اولا وبالذات هو التشبه بالعقل والتشوق لان تحصل بها بالفعل الكمالات
التي هي بالقوة ومقصودها بالذات وبالعرض ايصال المنفعة الى السافل اي ما تحت
فلك القمر قوله وقد ذهب قوم على ما نقله الشيخ الرئيس الى ان المقصود بالحركة لا على الكل
وخصوصيتها اي كونها جهة معينة وكونها بحد معين من السرعة والبطوء الا ايصال
المنفعة الى السافل ورده الشيخ الرئيس بان حاصله ان يدل على نفي خصوصيتها لاجل
ويمكن ان يرد ايضا بان الطبيعة لا وجود لها الا في ضمن الخصوصية فاذا كانت الخصوصية
لاجل شيء كانت الطبيعة لاجله بالضرورة قوله صاحب كتاب قد اختلف في نبوته وكتابه
والجمهور على انه ليس نبيا وان كان كتابه مشتملا على اسرار الكتب الحكمية واشكال صعبة صنف
في شرحه كتابا سماه زند قال الشيخ الرئيس في بعض رسائله الكتاب الذي ينبغي
ان ينتفع منه الخواص والعوام وكتاب زند يبين لك ان ينتفع منه الخواص دون العوام
قوله لكونها على الشكل الطبيعي اي المثلثة اعم من الشكل والطائها على عمومها والاضافة
الى الآلة وفي نسخة الاخرى على الوجه الاول للتشريف والطائها بتشرفها لصفاتها
الثبوتية والسلبية مطلقا قوله اي دوام الحضور الدوام بمعنى القدم والبقاء وتفسير
الدوام بالقدم فقط غير ظاهر وقد تقرر ان كل ازلي ابدي لا ينفصل عن الكتف الا في
عن اختيار الشمس الفلك الاعظم فان المكان عند المصنف هو السطح الباطن من الجسم

الى ورا المماس سطح الظاهر من الجسم المحوي كما هو مذهب المثبتين قال فى الاول
فلا حاجة له الى المكان لان الحيز اعم منه ومن الوضع **قوله** ولو بهمزتين وايضا
لقدر انقراضه ينصرم الزمان فلا يوجد الحوادث المتعاقبة بحسب الزمان
بل لا يوجد حادث زماني والحاصل ان المطلوب سلسلة الحركة المتجددة الواقعة
في جانب الماضي لا ينقطع في هذا الجانب والا لزم سلسلة الحركة في ذلك الى ان
والا لزم بطل ما ذكره لما ذكرنا فتامل **قوله** اي هو نوع نوعه لم يتحقق تلك
وهو نوع منحصر في الشخص ثبت عدم ان النوع الواقع في السلسلة الوضعية واسطة
في افاضة الكمالات التي بعد الوجود هذا عند الاشراقيين واما عند المشائين فوقوف — افاضته
لكل ذلك هو العقل الذي هو واسطة في الافاضة والواقع في السلسلة الطولية ولعل
الاول اشهد به الفهم الثاقب الذهن الصائب **قوله** فيتصف من كل اشراق اي
ههنا سلسلة الاشراقات والاوضاع وان كان مع كل اشراق كما لا آخر يكون
ثمة سلاسل وان اعتبر معها الحركة انصرمت سلاسل وان اعتبر ارادة الحركة
واستعداد او الاشراق كما ينبئ عنه قول المص يستعد لكل حركة لم يرد عدد الاثلاث
قوله اذ ليس التحقيق الخ اعلم ان معنى الحركة في مقولة ان يكون للمتحرك في كل آن فرض
فرد من تلك المقولة لا يكون له قبل ولا بعد وهذه الافراد غير متناهية بازاء
انات غير متناهية ولا بالفعل والا لزم الترجيح بلا مرجح ان كان بعضها بالقوة — بالقوة ص
وبعضها بالفعل والخفاء ان غير المتناهي بالفعل بين حاصرين ان كان جميعها بالفعل
وليس معنى الحركة في المقولة ان تكون المقولة موضوعا حقيقيا للحركة كما توهم البعض
ضرورة ان محلها هو المتحرك وهو الجسم الوضعي تعالى عليه فقد ذهب بعضهم الى

ان معناه ان تكون المقولة حيث للحركة فالان مسلما منه قار ومنه سيال الاول
السيال هو الحركة وعبارة الشرح حيث قال ان لها اشراقا متجددا مستمرا وطبعا
لو سلم ذلك انت تعلم ان لا من السيال ليس حركة بمعنى التوسط ولا بمعنى القطع
فان الحركة التوسطية امر بسيط ثابت في نفسه والحركة القطعية امر ممتد سيال
لا معنى الا من متعين لا تعين ليس ههنا معنى سيال كان الذاهب اليه اشتبه عليه
والامر المتعين لمكان الغير كما شهد به النظر الصائب لو كان الامر كما ذهب اليه الذاهب
لكان هناك كيف سيال واجزاء السلسلة مختلفة بالشدة والضعف والا لزم بطلان
لان الشديد والضعيف مختلفان بالنوع او بما هو منه والتفصيل الاجزاء الحلقية
ليست كذلك فافراد المقولة بحسب الوجود العيني ليست بالفعل المحض بل بين صرافة
القوة ومحوضة الفعل بحسب الوجود والذي يحده وجدوا الوجود الخارجي بالفعل المحض وبه يسقط
ما اورده انه يلزم على تقدير ان لا يكون افراد المقولة بالفعل ان لا يكون للمتحرك — افراد المقولة بالفعل ان لا يكون للمتحرك الا في مكان بالفعل ولا ح
الكم مثلا بالفعل وهو باطل بالضرورة فتامل **قوله** بل ههنا حركتان اي بل ههنا حركات
لان للافلاك ارادات ضرورة ان حركتها ارادية وكذا الظاهر ان لها استعدادات
للاشراقات كما ينبئ عنه قول المص يستعد لكل حركة لم ادكالات اخر لعله لما
ان لم لا يمكن ههنا هو الحركة في الاشراق حركة في الوضع فاكتفى بالاصل ولم يسو من
بالنوع فتامل **قوله** هو الامور الثابتة اي الامور المعتبرة فيها لا يكون الى غير متناهية
مستندة الى الاشراقات الافلاك وحركاتها ولا يمكن ان يكون متناهيا كما مر
قوله لكن الحدس الاشراقي الخ لا يخفى ان ذلك السلسلة الطولية والكلام في السلسلة
الوضعية والحدس الاشراقي لا يابى ان يكون لها وقع في السلسلة الطولية

جهات لازمة غير متناهية ولو كانت اعتبارية بعد رعيه بحسبها الانوار غير متناهية
غير مترتبة وارتضى الشيخ الرسم الحي ح زه وجود ملائكة غير متناهية كما نقلنا عنه
سابقاً قوله يعرفه من عرف عرض المزاج فان لكل نوع من المركبات مزاجاً مخصوصاً
بين طرفي افراط وتفريط اذا جاوزهما هلك ذلك المزاج او وقع من الطرفين
شيء على حالة غير متناهية لان جهة وسطية الا باعتبار يتوهم من الطرفين امتداد او ستر
عرض المزاج وانظر انه لا يختص بالنوع بل يتحقق في النوع والصنف والشخص جميعاً
وتلك الامزجة ليست موجودة بالفعل فعدم تناهيها لا ينافي ان يكون لها طرفان
بل عدم تناهي هذه الامزجة بمعنى انها لا تقف عند حد كعدم تناهي الاجزاء المقدارية
بحسب عرض المزاج بمعنى لا يخرج عن حدته فلا ينقص قوله اي متجردين عن المادة
الا انه للتشريف وانظر انه سبب لكمالات الثبوتية والسلبية مطلقاً التي هي
حاصلة للعقول والنفوس الفلكية بسبب الكمال الحاصل لها من اي التجرد فقط فلا حاجة
في الوجدان في نفسه الى السن لما فيه قوله فا ... عدم الحركات الافلاك ليست
علة من حيث الذات العالية من حيث انها ليست له هي هذه الجنبة بعدم
مع وجود المعلول وعدم ... مع وجود العلة ... علته لعارة اخرى
ثم كيف ... قوله لا يمنع ان الموجدة له قد يختلف في الاستعداد فقيل انه نفس النفوس
نحو الكمال ... كيفية من الكيفيات الاربعة وعلى كل تقدير هو موجود في
بعض الامر لا بد له من علة موجدة والاتصاف به بغير خارج لا بد له من جعل موجود
ذاتي ... ثم ... الى ان الحركات الفلكية شروط لوجود المعلول بل
انما شروط لاستعداده وواسطة في الوجود ... شروطه حقيقة بل الحركات

الفلكية

الفلكية علل معدة لوجود المعلول والاستعدادات شروط له وليست علل معدة
له كما توهم والا يلزم ان يكون بين كل استعداد وبين المعلول استعدادات غير
متناهية وهو مع كونه غير معقول يستلزم عدم تحقق المعلول قوله يتوقف فيضه الا
على استعداد القابل اي في المشاهد والا فعن العالم البري عن القوة والاستعداد
يتوقف على جهات وشروط آخر قوله قلت الاختلاف اي موجد كل استعداد
هذه الاستعدادات هو الحركة التي ... الاستعداد السابق عليه شرط له وجوداً
وعدماً وليس كل ما هو علة شيء وجوداً وعدماً علة معدة له وقد سلف بيان في سالف
الزمان هنا سؤال وجواب بسؤال انهم جعلوا في الاوضاع الفلكية الاستعدادات
المتصرمة العدم اللاحق لوجود سابق في الزمان اللاحق شرطاً لوجود اللاحق ولم
يجعلوا العدم السابق في الزمان على وجود اللاحق في الزمان السابق شرطاً
لوجود السابق مع انه لا فرق في لزوم هذا العدم اللاحق لوجود اللاحق لزوم ذاك
العدم السابق لوجود السابق فجعل احدهما شرطاً دون الآخر تحكم والجواب انا نجدهم
فيما وقع من الحوادث علل الى ذاته ولا شك ان الوضع السابق مثلاً بحسب وجوده
وعدمه اللاحق حادث ... الوضع اللاحق بخصوص الوقوع بخلاف الوضع اللاحق
فانه بحسب عدمه السابق ازلي بل معدوم صرف وبحسب وجوده وان كان حادثاً
لكن علته للوضع السابق غير معقول ومن الوضع السابق كان على عدمه السابق
وليس له خصوص الوقوع فتدبر ... الى لطف القريحة قوله وكل من تلك
الحركات السنة اي المتحرك حال كونه متحركاً لا بعد ... عنه البعض المعونة الاولى
الى الحدود المفروضة التي هي ... وقعت الحركة فيه وذلك البعض من حيث ...

قار من حيث انه بحسب غير قار مرتسم في الخارج او في الخيال على اختلاف القولين
لعدم المحدد انما الاول غير قار فههنا ثلثة امور الاول امر بسيط القار في
له الحركة بمعنى التوسط والثاني ذلك بعينه من حيث انه نسب الى الحدود المفروضة
والثالث امر ممتد سيال وهو الحركة بمعنى القطع فاعتبار الوحدة هو الاول
الاول واعتبار الجزء حقيقة او حقيقة هو الامر الثاني والثالث واعتبار بدل الاجزاء
الوحدة انما هو عند اعتبار الجملة من حيث الجملة واعتبار الاجزاء باعتبار كل واحد واحد
قوله اذ كان السؤال عن سبب السؤال عن الحركة الجزئية وعن الاستعدادات الجزئية
سؤال واحد وكذا عن الحركة الواحدة انه وعن الاستعداد الكلي سؤال واحد فالسؤال
الثاني مما نسبته الى المادة وما نسبته الى التشخص لما ذكره واحد وحاصل الجواب عن
هذا السؤال ان المادة العنصرية والكائنات واحدة بالذات لكن لو سطح العوارض صارت
والاستعدادات اللاحقة متكثرة بالوصف الاستعداد ومعتبر في نفس المسألة فكذا بدل المادة
السؤال يرجع الى ان تلك المادة لم صارت تلك المادة او هذا التشخص المادي
لم صار هذا التشخص مثلا قوله ان الاستعدادات الجزئية الوجودية اي الجزئية
والكلية من الجزء والكل وسم الجزء والكل ونفس الجزئية فقط ما الوجودية لان
الموجود من الاستعداد هو الجزء والجزء والكل والكل منه اعتباري او ان
نفس الاستعداد وان اضاف الحركة فقط فالامر بالعكس متعرف قوله فالتشخص حتى
العلة اي هذا التشخص على ان الطبائع الكلية والاشخاص كليها مستندة الى الجواد
الا ان الطبائع مستندة اليه بغير واسطة الفاعل عن احواله لعدم تغيرها
اختلافها والاشخاص مستندة اليه بواسطة تغيرها واختلافها والطبيعة التشخص

وان كانا

وان كانا متحدين في الوجود لكن هذا الوجود الواحد من حيث هو مضاف الى
الطبيعة بمحض عناية الله تعالى ومن حيث هو مضاف الى الشخص بعناية بعد
بواسطة المواد والاستعدادات ولذلك سموا وجود الطبائع وجودا ابداعيا
ووجودا قبل الكثرة ووجود الاشخاص وجودا طبيعيا ووجودا بعد الكثرة قوله
فربط الحادث بالقديم متصور على وجهين لان الاول ان الجعل الحق يتعلق بذوات الاسباب
والمسببات على نحو يقتضي الربط بينهما والثاني ان الجعل يتعلق بالربط والعلاقة
فالربط على الاول مجعول الحق بالعرض وعلى الثاني مجعول بالذات وعلى كل تقدير
الاسباب اسباب حقيقية وليست اسبابا عادية كما زعمه كثير من المتكلمين قوله
مستلزم لاختلاف اضافات ونسب متعاقبة وذلك لان الحادث بما هو مستلزم
لكونه ذا اضافات ونسب متعاقبة وهو معنى ثابت وليس يستلزم ما يقتضي
تلك الاضافات والنسب فانها غير ثابتة والا حادث لا يستلزم الا امرا
ثابتا بناء على ان لوازم الماهية مستندة الى نفس الماهية على ما قرر فلا يكون الحركة
ذا نسب غير ثابتة فانه ثابت قوله وتفصيله ان لوجود الحركة اي القطعية
اللوام في ان الحركة بمعنى القطع موجودة في الخارج او ليست موجودة فيه اما انها
الحركة بهذا المعنى امر ممتد غير قار ذو اجزاء تحليلية وحدود مفروضة لها اعدام
سابقة ولاحقة بحسب الوجود مطلقا لا بحسب الوجود في آن دون زمان
او زمان دون آن كما ان الممتد القار اجزائه قارة بحسب الوجود مطلقا
ولا شك ان كل مركب كان اجزائه معدومة سابقا ولاحقا ليس له وجود عيني
فليس للحركة بمعنى القطع وجود في الاعيان بل في الخيال لكن ذلك الوجود وجودا

١٦١

اشعار عبدالغنی افندی فکری کرا سابقا من حاشیه میرز

فاره من حيث النسب غير قاره ورسم في الخارج او في الخيال على اختلاف القولين
بمعنى الممتد اسما للاعم قار فتمتا ثلثه الامور الاول التغير البسيط القار الذي
له الحركة بمعنى التوسط والثاني ذلك التغير من حيث النسب الى الحدود المفروضة
والثالث التغير الممتد سيالا وثالث الحركة بمعنى القطع فاعتبار الوحدة فيه بملاحظة
الاول واعتبار الجزء حقيقة او حقيقة هو الاعتبار الثاني والثالث وان اعتبار بدل الاجزاء
الوحدة فيه هو اعتبار الحملة من حيث الحملة واعتبار الاجزاء اعتبار الكل والواحد واحد
قوله وان كان السؤال عن سبب السؤال عن الحركة الجزئية وعن الاستعدادات الجزئية
سؤال واحد وكذا عن الحركة الواحدة انه وعن الاستعداد الكلي سؤال واحد فالسؤال
الثاني ما ينسب الى المادة وما ينسب الى الشخص لما ورد الفيض واحد وحاصل الجواب عن
هذا السؤال ان المادة العنصرية والكائنات واحدة بالذات لكن بتوسط تعدد صارت
الا والاستعدادات اللاحقة متكثرة بالعرض الاستعداد معتبر في نفس العلة فتعدد
السؤال يرجع الى ان تلك المادة لم صارت تلك المادة او هذا الشخص المادي
لم صارت هذا الشخص من قوله ان الاستعدادات الجزئية الوجودية اي الجزئية
والكلية من الجزئي والكلي من الجزء والكل وبعض الجزئية فقط ما الوجودية لان
الموجود من الاستعداد هو الجزئي والجزء والكلي والكل منه اعتباري او ان
الانفس الاستعداد وان الحركة فيه فادهر بالعكس متعرف قوله فالمستحقه
العلة الغائية التخصص لا على ان الطبائع الكلية والاشياء من كليتها مستندة الى الاول
لا ان الطبائع مستندة اليه بتوسط وبوسط العامل واحواله لعدم تغيرها
اختلافها والاشخاص مستندة اليه بوسطها لتغيرها واختلافها والطبيعة الشخص

وان كان

وان كان متحدين في الوجود لكن هذا الوجود الواحد من حيث هو مضاف الى
الطبيعة المحض عناية الله تعالى ومن حيث هو مضاف الى الشخص لعناية بعده
بواسطة المواد والاستعدادات ولذلك سموا وجود الطبائع وجودا الهيا
ووجودا قبل الكثرة ووجود الاشخاص وجودا طبيعيا ووجودا بعد الكثرة قوله
فربط الحادث بالقديم يتصور على وجهين الاول ان يجعل الحق سبحانه ذوات الاسباب
والمسببات على نحو يقتضي الربط بينهما والثاني ان يجعل بعضها ربطا وعلاقة
فالربط على الاول مجعول الحق بالعرض وعلى الثاني مجعول بالذات وعلى كل تقدير
الاسباب اسباب حقيقية وليست اسبابا عادية كما زعمه كثير من المتكلمين قوله
مستلزم لاختلاف اضافات ونسب متعاقبة وذلك لان الحادث مستلزم
لكونه ذا اضافات ونسب متعاقبة وهو معنى ثابت وليس يستلزم معنى النقص
تلك الاضافات والنسب فانها غير ثابتة والحادث لا يستلزم الا امرا
ثابتا بناء على ان اللوازم المتجددة مستندة الى النفس المتجددة على ما قررنا لا كون الحركة
ذات نسب غير ثابتة فانه ثابت قوله وتفصيله ان الوجود من الحركة انما هو
اللازم فيه ان الحركة بمعنى القطع موجودة في الخارج او ليست موجودة فيه اما الثالث
الحركة بهذا المعنى امر ممتد غير قار وذو اجزاء تحليلية وحدود مفروضة لها اعلام
سابقة ولاحقة بحسب الوجود مطلقا لا بحسب الوجود في آن دون زمان
او زمان دون آن كما ان الممتد القار اجزاؤه قارة بحسب الوجود مطلقا
ولا شك ان كل مركب كان اجزاؤه بعضها سابقا ولاحقا ليس له وجود عيني
فليس الحركة بمعنى القطع وجود في الاعيان بل في الخيال لكن ذلك الوجود وجودا

بحذو حذو الوجود الى رجحت على نحو وجود الاشياء في المادة من ان رسم في الخيال من الحركة
بمعنى التوسط بحسب النسب الاضافات امر ممتد على صفة المضي متاصل ولا تعقل **قوله**
بين المبدأ اي نقد والمبدأ والمنتهى بحسب الوضع لا الوجب لا تعقد والتوسط بحسب الوضع
فان الحركة الفلكية بمعنى التوسط عندهم تتعلق بجهة مستمرة دائمة والحق ان الحركة الفلكية
بمعنى التوسط بعد الحقيقة تعرض حاصل للمتحرك ما دام متحركا كما هو ثابت من حيث الذات
وسيال من حيث ان الوضع له [illegible] اكوان باعتبار الحدود والمقولة التي
هي فرد المقولة التي وقعت الحركة فيها والحقيقة الاولى الاطلاق فيه وان كانت بقيته
فذكر المبدأ والمنتهى فيما ليس ضروريا واطلاق التوسط عليه نظرا الى بعض الوجوه
قوله وكيف يعقل مثل ذلك مرجحا للموجود الى رجحه وكيف يكون لازما للموجود الخارجي
قوله وفرض له اجزاء اي بحسب المنتج فيه في السلسلة المأخوذة منها اجزاء ما بالفعل مع
الحركة بمعنى القطع اجزاء بالقوة وفي الحركة بمعنى التوسط عوارض كي ان كل جزء
مستند الى سابق كذلك كل عارض مستند اليه فلا حاجة الى فرضيتها اجزاء **قوله** لا شك
في النفوس الانسانية اي بل الانسان في غيرها الغرض الحوادث التي لا شك في
وجودها ما فعلت بالجملة فيه العقول خارج عن طور العقل بحيث من العقول ما لكون
والبرد ودوام نقل عن افلاطون مع مثل ذلك فكلامه من قبيل الرموز التي لا يعدل
الى ظاهرها **قوله** فان لها اي فاطلاق الغاية عليه تعريف يصح بمعنى العام والخاص لكن
المراد ما يترتب في تفسير الغاية اعم من المترتب المقصود والمجاز على طريق عموم المجاز
ثم الاده ما نظرا الى لفظ الغاية وكونها في مقابلة المبدأ ان يعتبر فيها كونها غاية
الفعل قال المصنف قدس سره او ترتب على فعل اثر فذلك الاثر من حيث انه نتيجة لذلك

الفعل

الفعل يسمى ثمرة وفائدة له ومن حيث انه على طرف الفعل ونهايته يسمى غاية
له ثم ذلك الاثر المسمى بهذه الاسامي بالاعتبارين ان كان سببا لاقدام
الفاعل يسمى بالقياس الى الفاعل غرضا ومقصودا وبالقياس الى الفعل علة
غائية **قوله** وتلك الغايات اي الكمالات وبيان ذلك ان حصول الشيء بالفعل على ما قاله العلامة
في تعليقاته ينقسم الى اول وثان باعتبارين اولهما ان يكون الشيء لا يخرج
من القوة الى الفعل لكون من شأنه ان يخرج بتمامه فيه فيسمى ما يخرج فيه الى
الفعل قبل خروج تمامه كمالا اولا وبعد خروجه الى الفعل كمالا ثانيا وبهذا الاعتبار
يعرف الحركة بانها كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة وثانيهما ان
يكون لا يخرج الى الفعل من شأنه ان يخرج بتمامه فيه فان كان حصوله لذلك
الشيء يحصله نوعا اخر ما كان قبل الحصول يسمى كمالا اولا وما يعقد عنه بعد حصوله
من حيث ذلك النوع يسمى كمالا ثانيا وبهذا الاعتبار يعرف النفس بانها
كمال الجسم الطبيعي في حدوده القوة والطالب لهما او بالكمال الاول وانه في
هذا الاعتبار انه وبيان الحصل ما يحصل ذات الشيء ووجوده اولا والصفات
التابعة لها ثانيا ويحتمل ان يشمل الاعتبارين **قوله** فالاشياء باسرها اي الحقيقة
نور الوجود الواجبي وكمالاته قد انبسط على هياكل الممكنات كلها على قدر استعدادها
لو انقطع عنها بقيت معدومة صرفة وظلمة محضة اي لظهوره بكمالاته بقاء الوجود
جزاء حقيقي وقائم بذاته وواجب لذاته واطلاق الموجود على ما سواه من حيث
انتسابه اليه فلكل ممكن جهة فعلية كماله يرجع الى الوجود الواجبي وكمالاته
وجهة لا فعلية ونقصانه يرجع الى جانب المحض العدم الصرف ولا شك

ان كل موجود عاشق لوجوده ولما يتبع وجوده من الكمالات وطالب لما فاته
وما يطلع وبالشعور او لا بالشعور **قوله** ولكن تخصيص الغاية الى قد سبق ان الغاية
معنى عاما وهو ما يترتب على الفعل مطلقا ومعنى خاصا وهو ما يترتب على الفعل مع
عدم كونه حاملة للفاعل على الاقدام فاطلاق الغاية على العلة الغائية بالمعنى
الاول من قبيل اطلاق العام على الخاص قوله كما قال في منع كونه تعالى علة غائية
ان الحكماء متفقون مع الاشاعرة في نفي تعليل افعال الله تعالى بالعلل والاغراض
ومن لم يفهم ذلك ظن انهما متخالفان فيه **قوله** لا على الاخص الذي هو الطائف ولك
تقدير الجر المصاح وتصير الكمال الذي في عالم الاجسام يدل عليه كون الجر الصق
واصلح وكون الكمال حاصلا من القوة **قوله** ولا تعيضه شاء ونبه اه نقول الاول
يدل على انهما متغايران ما لاعتبار ولا يدل على تباينهما ولا على العموم والخصوص
بينهما والثاني نقول ان يدل على انهما متغايران مطلقا وان الكمال اعم من الخير
قوله اي يليق به اي يليق من حيث هو يليق فالمراد ما لا يستعار استفادة عرضه
وهو الثناء باي وجه وبسبب اي جهة كان والمراد بالافادة افادة ما يقصده لا لاختيار
فان الافادة ما يحوز الاضطرار ليس جودا وينبغي ان يكون ذلك لا لافادة ما
يستحسن والعادة فانهما لو لم يكن كذلك لم يكن جودا والمراد بالعوض هو
الباعث للفاعل على اقدام الفعل مطلقا سواء كان عائدا الى الفاعل وغيره ما
الله وكذا العوض معنى عنه مطلقا فان كل غرض باعث للفعل هو عوض له
حقيقة ولهذا ظهر ان الجود الحقيقي مختص بالواجب تعالى لا جود الا جوده ولا صاحب
جود الا هو **قوله** هذا التعريف للغني مطلقا اي مطلق كان او مضافا فالغني

المطلق

المطلق ما يكون الاستغناء فيه من كل وجه عن كل احد وهو منحصر في واجب الوجود تعالى
الغني المطلق وهو عدم الاحتياج في كل وجه الى كل احد وليس له مصداق ولا يمكن
تحققه واما الغني المضاف والفقير المضاف فهما متحققان في الممكنات بحسب
مراتبها ومختلفان باختلاف نسب الاضافات **قوله** كذا في شرح الاشارات
اي عبارة الاشارات هكذا الملك الحق هو الغني الحق مطلقا ولا يستغني عنه شيء
في شيء اذ له ذات كل شيء لان ذات كل شيء منه ومما منه ذاته وشارح الاشارات
كانه جعل اللام في قوله له ذات كل شيء للتعليل اي للتعليل تعالى ولكن يحتمل اللام
للاختصاص اي لاختصاص الملكية وايضا لعله جعل اللام بمعنى الى المعنى واذا كان
وجود كل شيء هو وجود الحق كما هو التحقيق كان معه كل شيء له وتحت ملكه
له على تمام الوجود والكمال ولله الامر من قبل ومن بعد **قوله** هذا اشارة الى
قاعدة الامكان الاشرف اي هذه القاعدة متفرعة على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
وان العلة اشرف من المعلول ويمكن تقريرها بوجه اخصر وهو ان الصادر الاول
ليس ممكن اشرف منه فانه ان وجد قبله لا يكون الصادر الاول صادرا اولا
اولا وان وجد معه يلزم صدور الكثير عن الواحد وان وجد بعده يكون
معلولا له فيكون اخس واشرف من العلة وهكذا سائر السلسلة الطولية المتقدم
منها اشرف من المتأخر منها واما السلسلة العرضية فيجوز ان يكون الاشرف
والاخس منهما في مرتبة واحدة ويكون المتأخر منها اشرف مما هو مع المتقدم
منها كالعقل الثاني بالنسبة الى الفلك الاول وجرمه العقل الثالث **قوله** ولذا
لم يجز صدوره الا عن الواجب لا عن معلوله وكرهها الشيخ على سبيل التوسعة فانه

ح لكون خارجا عن ملك سيده ملكوت كل شيء والخارج عن ملكه محال بالذات
فما فرض ممكنا ليس ممكنا بل فرضا محضا ووهما صرفا وليس تحت هذا القاعدة
ولذا لم يذكره في الوجه الاخصر قوله واقول انما يتم لو ثبت خبر ان المستحيل بالذات
ولا حقيقة له فكيف يتصف في نفس الامر بالعلية والترتب عليه فلا بد لامكان
المعلول من ان يكون علة بالمعنى العام واما انتفاء الصادر الاول فلتوقف المتوقف عليه
على انتفاء علية الواجب لا على انتفاء ذات الواجب وانتفاء علية ممكن وانتفاء
ذاته ممتنع فعدم العلة علة لعدم المعلول ان عدم العلة من حيث هي علة علة لعدم
المعلول فتامل لعل الحق لا يتجاوز عنه قوله والتحقيق ان لهذا اما بالنظر الى اللزوم
الواقع بين العلة والمعلول واما مع قطع النظر عنه فالامر كما ذكرنا ثم ان كان اللازم
بالنظر الى الملزوم امكانا بالقياس الى الغير لا امكانا بسبب الغير وشتان
بينهما والمحال هو الثاني دون الاول قوله والحق انه ان ريد لهذا البرهان دل
على ان وجود الاشراف من الواجب بواسطة وبلا واسطة ومن غيره محال
بالذات فكان وجوده مطلقا محالا بالذات قوله ويمكن باستلزام الاحسان
ان في هذا المطلب طريق لزم احد الامور الثلثة اي الجهل او العجز او البخل من
طريق لامكان الاشراف اقرب الى الافهام وابعد من الشكوك والاوهام
قوله واورد عليه لم لا يجوز ان يقال ان الكلام في الاشياء من حيث الخصوصية
والشخصية فلا نسلم امكان الاشراف فان الاحسن للفاعل انه وجب بعض الاشياء من
لا يسبق ان الاستعداد او العنصرية معتبرة في خصوصيات المواد وتعاليها
وان كان الكلام في الطبائع الكلية فلا نسلم عدم حصول الممكن الاشرف فتامل قوله

بخلاف

بخلاف الواقعة لحصولها بجهة الاستعدادات الخارجية والموانع الواقعة متضمنة للخيرات
الكثيرة في العالم العلوي والعالم السفلي ومعها لحصول الاشراف في بعض اشياء من
العالم السفلي شر قليل والشر القليل للخير الكثير خير كثير قوله فظهر الفرق بينهما لا
يمكن ان يقال الامور الثابتة احادها موجودة موجودة وما في حكمها فلو لم يكن
في السلسلة الطولية منها الاشراف فالاشراف يكون للموجود بالفعل اشرف
من الموجود بالكثير هو خلاف الضرورة واما الامور المتغيرة في السلسلة الطولية
منها فلا يلزم ان يكون موجودا او موجودا وما في حكمها فلا يلزم ان يكون فيها
الاشراف فالاشراف لان غير الموجودة ربما يكون معلوله اشرف منه فظهر
الفرق بين الثابتات والمتغيرات في السلسلة الطولية واما في السلسلة العرضية
فالامور الثابتة جاز ان يكون اشرف وغير الاشرف منها في مرتبة واحدة
فيكون المتاخرة اشرف مما هو مع المتقدم كالعقل الثاني والنفس الفلك الاول
وجرمه والعقل الثالث والامور المتغيرة جاز فيها مع ذلك ان لا يقع الاشراف
مطلقا لوسطة الموانع الخارجية قوله وهو ان العناية الالهية هي عبارة
عن علمه تعالى بنظام الكل على الكل على الوجه الذي هو الكمل الوجوه والتدبير
الالهي عبارة عن قضائه تعالى وهو متعلق اولا وبالذات بالكل العالم من
حيث الكل المعبر عنه بما زان الكسر ثانيا وبالعرض بكل جزء منه وبعد
ما بين المرتبتين القدر وهو الى كل جزء من العالم بالتفصيل على وفق القضاء
في الخارج فالشرور التي تتوهم انها شرور في مرتبة القدر ليست في الحقيقة
شرورا بل متضمنة للخير الكثير وهذا معنى ما اشار اليه المحقق الشيرازي قدس الله تعالى سره

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت ٥ آفرین بر نظر پاک خطاپوشش باد ٥
ومنهم اعلم ان هذا المطلب ما نقل عن الامام حجة الاسلام في هذا المطلب وجه حسن
متين وهو انه لو كان نظام آخر ممكن احسن من هذا النظام لزم البخل
او العجز او البخل تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا قوله او اطلع عليه احد بعد احد
قيل ان عزير عليه السلام طلب علم سر القدر فاوحى الله تعالى لئن لم تنته عن
ذلك لامحون اسمك عن ديوان النبوة وكل ذلك لان نبينا كان نورا وتفضيل على ذلك
لقد ادى نبينا صلعم ادعوا الى الله على بصيرة قوله بل المقتضى المحال سواء كان
من لدنا بالذات او ما لغير والغير الاستعداد او غيره قوله وهو المعتزلة الذين
قد صح عنه صلعم القدرية مجوس هذه الامة وقوله اذا قامت القيامة نادى
مناد في اهل الجمع اين خصماء الله فيقوم القدرية والمجوس هم الذين
ينسبون الخير الى يزدان والشر الى اهرمن وسموا القدرية بالقدرية
لنفيهم في زعمهم كون الخير والشر من الله تعالى او لان فيهم الجاد والشر الى
انفسهم اعلم ان هذا القول نوع من الشرك وان الشرك لظلم عظيم قوله
الى بدن مثالي الصوفية سموا هذا البدن بالبدن المكتسب لان
صورة الاعتقادات والاخلاق والاعمال وهذا الانتقال عند الصوفية
وليس منوطا بالشرط المذكور وليس تناسخا بالاتفاق لان التناسخ انتقال
من بدن عنصري الى بدن عنصري آخر قوله وربما يتعلق بالاجرام الفلكية
هذا قول الاشراقيين ويدل عليه كلام الفارابي قال الصلحاء من السعداء
يحصلون صور الجنة باينة في جرم سماوي ويتلذذون بها ولا يستعدان الله تعالى

لكثير

لكثير من النفوس جرم واحد يشاهد كل منها فيه الصور والمرئيات من قال
الجنة في السماء الرابعة واما الاشقياء فلا يبعد ان يكون تحت فلك
القمر فوق كرة النار جرم كري غير محرق موضوعا لتخيلاتهم يحصلون له اعمالهم
السيئة مثلا من نيران وحيات تنهش وعقارب تلدغ وزقوم يشرب
وغير ذلك قال الفارابي هذه الانفس اذا كانت ذكية وفارقت الابدان
وكانت متصورة لامور قبلت لمعاني اخرى عاقبتها من الجود والقصور
ولم يكن لها علوم سعد بها ولا جهل يسعدها فانها يحصل جميع ما مثل لها في
الابدان ويكون لها كحيلها لذلك جرما من الاجرام السماوية فيشاهد جميع
ما مثل لها في الدنيا من احوال القبر والبعث والخيرات ويكون الانفس
الردية الشقية تشاهد العقاب المصور لها في الدنيا فان الصور الخيالية
ليس بضعف عن الحسية بل يزيد عليها تاثيرا كما يشاهد في المنام قوله ليس
السوافل مقصودا له السوافل كلها من حيث انها جملة مقصودا بالعرض
واما خصوص كل جزء منها فليس مقصودا الا بالذات ولا بالعرض فان شر
التي تتوهم في بعض الاجزاء لم يتعلق بها القصد اصلا قوله يمكن ان يكون المراد
من المبدء الاول بعض عليها ما بعضها وسطه وبلا وسطه قوله فانها مستغرقة
في شهود المبادي بل في شهود المبدء الاول فان الالتفات عليها عن الحقيقة
منه قوله لكفته الحضوري بالنفس وما وصاقا السنة المجردة والعلم الا من حيث هو
حضوري فان الافلاك لها مجردة ونفوس منطبعة وصور المجردات حاصلة
في المجردة وصور الماديات حاصلة في المنطبعة قوله ان الاجزاء العنصرية الخ

هذا مبني على بقاء صور البسائط في المركب ويرد عليه انه يجوز ان يكون صورة
المركب مانعة عن حصول مقتضيات صور البسائط وقال بعض اهل الهند ان الافلاك
عنصر خامس يسمونه ماكاش وبعضهم انه خلاء فالاول يسميه محضة ان ما بطل
الخلاء قوله مطلق او مضاف اي النار كالنار والهواء والنار خفيف مطلق
والهواء خفيف مضاف والماء كالارض والماء والارض ثقيل مطلق والماء
ثقيل مضاف وتحدد الفوق والسفل بالفلك الاعظم بسطحه ومركزه فقوله مطلق
ومضاف وقوله بمثل ما مر من التفسير متعلقان بالخفيف والثقيل والى الفوق
والى السفل قوله اي لا الى فوق ولا الى تحت لا يخفى انه لا فائدة في هذا
التفسير لان قول المص ولا متحرك متعلق بالحار والبارد وقوله والافلاك
غير متحركه متعلق بالرطب واليابس قوله ولا متحرك اي نفي الحركه المستقيمه الى
المركز وعنه وهو لا يدل على امتناع الانحراف لان الانحراف بعض حركة مستقيمة
مطلقة لا حركة مستقيمة الى المركز وعنه خصوصا ونفي الخاص لا يدل على نفي العام
عن الرطوبة واليبوسة تقتضيان جواز الانحراف لطارئ لا اعلم منه ومن الانحراف
الفلك قوله لصح الزمان عن الوحدة الاتصالية من بعض حركتها زوال الوحدة
الشخصية ضرورة تغير الحال بسبب الحيل وزوالها مستلزم لزوال الوحدة الاتصالية
يلزم من سكونه زوال الوحدة الاتصالية باتفاق الاشراقيين والمشائين
قوله اي مغايرة لطبائع العناصر فسر الطبيعة الخامسة بذلك لانه ليس في
المرتبة الخامسة بل في المرتبة الاولى ولان الطبيعة لو اقتضت المدار زوال الحركة
ما يكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض وعلية في المشهور على

كذا

من غير ارادة قوله ان المص اراد بالطبيعة الذات من حيث هي وهذا
احد معانيها لانه حمل الطبيعة الخامسة على الافلاك قوله الارادة بدون
الحيوة محال لانها لازمة لها لانها مبدأ الحس والحركة الارادية كما هو
المشهور فانه استدلال من معلول معين الى علة معينة وهو استدلال
ظني قوله وليست هي نفس الحركة الكلام في الغاية الحقيقية فما هو اعم منها فلا
ينافيه وذلك ما قال الشيخ الرئيس في التعليقات ان الغاية قد تكون نفس الفعل
وقد تكون نفعا تابعا مثلا الشيء قد تكون غاية وقد تكون الارتياح غاية
قوله وذلك لانه لا يلزم الخ انت تعلم ان العلة الغائية علة لوجود الذي هي علته
نفاعلية الفاعل ويجب الوجود الى وجود معلوله كما تقرر في موضعه فلو كان
نفس الحركة غاية لزم استقرار غاية لزوم استقرار الفاعل وعدم استقرار
الفاعل عدم استقرار معلوله هو لا يجوز لوجوب اجتماع العلة مع المعلول
ولما كان الكلام في الحركة الاولى والاخرى السؤال الاول لا يصح ان
يكون الفاعل مع سؤال آخر علة لها والاولى ان يقال لا نعم انه لو لم يكن
ان يكون فاعلها الاخر غير قار اذا كان استقراره ممكنا ومن البين ان استقرار
الحركة ليس بممكن فالفاعل انما يقتضي وجود الحركة وهي توجد على وجه لا يمكن
قوله على انا بعد الاغماض لا نختار الشق الاول بقولك غاية الحركة وهي الاحرى
الاشراقية الكمال المقصود ولا نسلم ان ذلك نفس الحركة فانها الحركة الاولى و
الاخرى السؤال الاول فتأمل قوله واذا ثبت ان الحركة لا بد لها من غاية يعني
اذا ثبت ان للحركة غاية وهي ليست نفس الحركة فغايتها ما فيه الحركة اي الوضع

وان كانت غاية اولى فانه لو كانت غايتها نفس الحركة لم تكن الغاية نفسه
الحركة حين لا يظهر لها من الصدق **قوله** اقول لا حاجة الى ذلك لما قد عرفت
ان الغاية لو كانت نفس الحركة كلية او جزئية لا يكون لوضع غاية وهو خلاف
الواقع عندهم **قوله** تنتت القوة الجسمانية لم هذا انما يكون الغاية حركة قطعية
جزئية غير متناهية ولا يتصور كونها حركة توسطية شخصية مستمرة لان الحركة التوسطية
لا تتصف بالتناهي واللاتناهي فلا بد نفيه بدفعه ان الحركة ليست مقصودة لذاتها
قوله واما طريق الاشراق لما طريق الاشراقيين ماخوذ من غاية الغاية وهي
الشبهات والاشراقات وطريق المشائين ماخوذ من الغاية الاولى
وهي الاوضاع   تمت هذه الحواشي المتعلقة بشرح الهياكل على
يد اضعف العباد محمد صديق ابن ملا محمد صادق في سلخ شهر ربيع الاول
سنة ١٢٣٧ وكان اتمامه يوم الجمعة
تاريخ المذكور بعون الله
وتوفيقه م م
م م م

١٦٦٩

حاشية ميرزا زاهد الهروي على شرح التهذيب لجلال الدين الدواني

[illegible]

قال في الحاشية هذا التفسير يعني المصدر المعلوم والاكتفاء بكونه اصلا ولعلك تتفطن بما ذكرنا ان المصدر ستة معان اظهر او يفهم منه ان المصدر قد يكون مجهولا ايضا ومن هنا ترتب عليه في المصدر المعلوم المبني للفاعل والمبني للمفعول وتحقيق المقام ان الفاعل اذا احدث امرا في محل منفعل يحصل له صفة اعتبارية وهي الايجاد والايقاع ويقال له المصدر المعلوم والمنفعل صفتان الفعال وذلك الامر بالنظر الى الحاصل فيه بالقياس والقبول بمعنى مطلق الاتصاف ان مثل الانفعال التجدد وهذا هو المصدر المجهول وليس بين المصدر بين وانه مشترك لانهما معقولتين متباينين هما الفعل والانفعال ثم ذلك الامر الحاصل بالمصدر مشترك بين الفاعل الموجد له والمنفعل القابل له فله نسبة الى الفاعل هو الايقاع ونسبة الى المفعول وهي القبول لكنه وصف قائم بالفعل وهو متصف به فههنا ثلثة امور الاول الايقاع وهو المصدر المعلوم والثاني القبول وهو المصدر المجهول وقد يوخذ منه مصدر معلوم للفعل اللازم والثالث الحاصل بالمصدر المعلوم الواقع من الفاعل الى المفعول العام بالمفعول واما المبني للفاعل كالجامدية والضاربية مثلا فالظاهر انه ماخوذ من نسبة الصفة المشتق من مصدر المعلوم اعني مفهوم الجامد والضارب الى الفاعل اذ معناه كون الشيء جامدا او ضاربا وهذا الكون هي نسبية وهكذا المبني للمفعول كالمحمودية والمضروبية عبارة عن نسبة المشتق من المصدر المجهول اعني المحمودية والمضروبية الى المفعول اذ معناه كون الشيء محمودا او مضروبا وكلام المحشي وان كان ظاهره لكن علم انها ماخوذ من الحاصل بالمصدر الى الفاعل والانفعال الى المفعول فالمعنى جامدية زيد مثلا زيد ستوده وبعنى محمود زيد ستوده شدن زيد فالمصدر المعلوم اذا اعتبر معه نسبة الى الفاعل كان مبنيا له والمصدر المجهول اذا اعتبر معه نسبة الى المفعول كان مبنيا له لكن المنظور عنده بالتوماة

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله الحمد المراد بالحمد المعنى المصدري ومن هو المعبر عنه بالفارسية بستودن او الحاصل بالمصدر وهو ما يعبر عنه بالفارسية بستايش او المصدر المبني للفاعل وهو الحامدية او المصدر المبني للمفعول وهو المحمودية وكان معنيين الاخيرين هو بعينه معنى الاولين لكن من حيث اضافتهما الى الحامد والمحمود فان قيل الحمد فعل خاص فيجوز ان يكون المقول هو المحمود لا انها مفعولا بما قلت صدق المبدا على المبدا لا يستلزم صدق المشتق على ما يصدق عليه المشتق الاخر كما ان صدق المشتق على ما يصدق عليه المشتق الاخر لا يستلزم صدق المبدا على المبدا فان ما يلزم ذلك لو كان بين المبداين ترادف والحاصل المفهوم من المعلوم ان ههنا يتقدم المحمود به ما يحمد به من هناك وصف حسن الى المحمود والمحمود عليه ما يترتب عليه الحمد من اتصاف المحمود لو صف حسن مثلا فرق بينهما في الحقيقة الا بحسب الحكاية والمحكي عنه فما يصلح لاحدهما يصلح للاخر الا ان الفرق بكون احدهما اختياريا فقدر **قوله** على جهة التعظيم والتبجيل اي على وجه يشمل التعظيم الظاهري والباطني فيخرج السخرية لانتفاء التعظيم الباطني ولا يخرج مدائح الشعراء لتحقق التعظيم الظاهري والباطني وان لم يتحقق الاعتقاد وبناء على ان القضايا الشعرية ليس فيها تصديق لو اعتقاد بل تخييل وتصوير **قوله** والمراد بالجميل اه حمل الجميل في هذا التعريف على الاختياري معللا بان المراد بالجميل في تعريف الحمد الفعل الجميل والفعل في العرف لا يطلق الا على الاختياري فانه لا يقال لصباحة الخد ورشاقة القد ونحوهما افعالا وهكذا حمل الجميل في قول صاحب الكشاف الحمد هو الثناء والنداء على الجميل الاختياري معللا بهذا التعليل والا يخفى ما فيه لكن المقام خطابي **قوله** والمدح اه الاحتمالات العقلية نظرا الى اعتبار كون المحمود به والمحمود عليه والممدوح به والممدوح عليه اختياريين او لا اختياريين كثيرة والمذاهب المشهورة ثلثة الاول ان يكون المحمود به فقط اختياريا والثاني ان يكون المحمود به والممدوح

اختياريين والثالث ان يكون المحمود عليه فقط اختياريا والمختار الاول وتمسك بمثال اللؤلؤ وتوجيهه ان الممدوح به في هذا المثال سواء كان المثال اختياريا او لا هو كون اللؤلؤ ممدوحا على صفائه وهو ليس اختياريا واضافة اسناد الصفاء الى اللؤلؤ وهو ممدوح به بل كل ما يقع في الكلام ممدوحا عليه فهو يقع فيه ممدوحا به دون العكس وكذا حال المحمود عليه وبه **قوله** ومن الحمد اه على هذا القول مدحت اللؤلؤ على صفائها ولا يقال حمدت على صفائها فيعرف **قوله** من الهداية اه الدلالة الاولى اعم من الثانية بحسب التحقق مطلقا لا بحسب الصدق مطلقا وغير مستلزمة للايصال المستلزم للوصول والثانية مستلزمة للايصال المستلزم له فالمعنى الاول يشمل المؤمن والكافر والمعنى الثاني يختص بالمؤمن والمراد بالايصال في كلا المعنيين الايصال بالفعل فرقا ان الايصال بالقوة ليس ايصالا في الحقيقة ولو كان المراد اعم منه لم يكن الفرق بين المعنيين محققا فلا ينقض بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم لظاهر الورود لان ثمود لم يؤمنوا ابنهم صالح عم ومعنى الاية على ما ذكره المص في شرح المقاصد دعونا ثمود الى طريق الحق فاستحبوا الضلال اي فقدان طريق يوصل الى المطالب على الهدى اي وجدان طريق يوصل اليه **قوله** واحتمال التجوز نشترك الاحتمالات ههنا اربعة التجوز في معنى الاول او التجوز في المعنى الثاني او الاشتراك اللفظي او الاشتراك المعنوي والظاهر هو الاحتمال الثالث وهو ان لفظ الهداية حقيقة في المعنى الاول مجاز في المعنى الثاني لان المعنى الاول هو المعنى اللغوي فانه فسر في كتب اللغة الهداية براه نمودن والهادي براه نماي وقد تقرر المعلوم ان النقل خلاف الاصل وقد تقرر في موضعه ان اللفظ اذا دار بين الحقيقة والمجاز وبين الاشتراك يحمل على الحقيقة والمجاز وقد صرح المص في شرح المقاصد بان القول الثاني مما اخترعه بعض المعتزلة **قوله** والمعنى فيشاه قال في الحاشية يمكن ان يقال الهداية في قوله تعالى لا تهدي بمعنى الدلالة على ما يوصل اه فالحاصل ان الهداية بالمعنى الاول فان كان بحسب الظاهر منسوبا الى النبي عليه السلام لكنه بحسب الحقيقة مسند ومنسوب الى الله تعالى فان الا على الدعوة الى الطريق الحق من الله تعالى والدعوة الا بحصل نصب الدلائل وخلق المعجزات وما يشبهها والقاء الحس الا هو وقد كان في هذه الاية تسلية عليه السلام فانه عليه السلام دعا بعض اقربائه الى الايمان دعوة بليغة وهم لم يؤمنوا اختيارا وانما رعى العار وحصل له عليه السلام بسبب ذلك حزن كما ذكره المص في المفصل وفي تبيان

يرد لنا فلا يرد ان محل الخلاف هو الاستعمال الحقيقي دون المجازي وان احتمال التجوز مشترك فانه يمكن ان يلتفت معنى قوله تعالى فهديناهم فريقا الى الهدى وكذا لا يرد ان التخصيص بقوله تعالى من احببت لا يلائم هذا المعنى فان الدلالة على ما يوصل الى شاملة لجميع امة الدعوة ولكن ان لا تقول الهدى انه بالمعنى الاول اعم من ان يكون مع الوصول او لا وعن قوله تعالى ولا تهدي ذكر العام وارادة الخاص من حيث انه هو فليس ههنا مجاز لما تقرر في موضعه ان اطلاق الانسان على زيد من حيث انه انسان اطلاق حقيقي وما قال المصنف في شرح المقاصد الايات المشتملة على اضافة الباري تعالى الهداية والاضلال كقوله تعالى انك لا تهدي من احببت ونحوه راجعة عندنا الى خلق الايمان والاهتداء والكفر والضلال فينبغي ان يحمل على ذلك فتامل **قوله** يتعدى بنفسه اي الى المفعول الثاني مثل اهدنا الصراط المستقيم ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم وهذا القران يهدي للتي هي اقوم ولا يتوهم من هذا الكلام الاشتراك اللفظي فانه يدل على تعدد نحو استعمال الهداية في المعنيين لا على تعدد وضعها للمعنيين ولا يتوهم ايضا ان المراد بتعدد امارة المجاز والمتعدي بالحرف مقيد بما يتلو الحرف الاول معنى مجازيا لان المتعدي بالحرف مقيد بالمفعول والحرف وسيط في التقييد وقد نقل الجوهري ان الهداية تتعدى بنفسها في لغة الحجاز وتتعدى بالحرف في غيرها فيكون من لغة الحجاز هداية الطريق وفي غيرها هداية الى الطريق وهداية الهادي الى الطريق ومنه الوصول الى التحقيق **قوله** اي الطريق المستوي الى في التفسير الاول اشارة الى ان اضافة السواء الى الطريق من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف فان السواء اما بمعنى المستوي او بمعنى الاستواء وصف به الطريق مبالغة او بمعنى الوسط موصوف الطريق كناية عن الطريق المستوي ويحتمل ان يكون هذا التفسير للطريق وتوضيح المعنى هدانا سواء الطريق المستوي وفي التفسير الثالث اشارة الى ان الطريق المستوي هو الصراط المستقيم طريق واحد وان المراد بالاستواء الاستقامة وحاصل التفسير الثالث ان المراد بالصراط المستقيم مطابق للعقايد الحقة عموما او مطابق العقايد الاسلامية خصوصا والاول انسب لانه مناسب تقسيم المنطق والكلام ونشأ بسبب الكلام فقط **قوله** والطف فاه لان الطف ان المقصود هو حصول التوفيق رفيقا لنا وذلك لا يحصل الا بان يكون لنا تعلق بالرفيق وصلة له **قوله** لامتناع تقدم اه لتقدم ما في حيز المضاف لا عليه وقوله ولان مع اليه فرقوله المضاف اليه وبعضها مع الواو فقط الى اخره

ومدوا اليه

ومدون اليه والظاهر ان النسخة التي بدون الواو غير صحيحة اما عليه فقط او مع المضاف فيلزم الفصل بين المضاف والمضاف اليه او تقدم المضاف اليه على المضاف فان تقدم المعمول يستلزم تقدم العامل ويفرق بين الوجهين بان الوجه الاول بالنظر الى خصوص المضاف اليه ومعموله والى لزوم الفصل بين المضاف والمضاف اليه او تقدم المضاف اليه على المضاف لا على التعيين والوجه الثاني بالنظر الى مطلق العامل والمعمول وان كان العامل والمعمول ههنا هو المضاف اليه ومعموله والى لزوم تقدم المضاف اليه على المضاف على التعيين **قوله** واما تعلقه اه وذلك لان الخبر يعتبر في مفهوم التوفيق بحسب العرف والشرع ولذا تعلق الظرف بجعل يكون المجعول والمجعول اليه التوفيق وخير الرفيق وهما لا يصلحان لان يتخلل الجعل بينهما لامتناع تخلله بين الشيء وبين ذاتياته وبهذا ظهر حال التعلق بالتوفيق والخير ولذا لم يتعرض له ولذا اندفع ما قيل انه يجوز ان يتعلق بجعل لجعل اللام للانتفاع كما في قوله تعالى وجعل لكم الارض فراشا والسماء بناء او بغير ذلك فافهم **قوله** والطاه يعني ان هدى ليس مصدرا بمعنى اسم الفاعل حتى يكون المجاز في الطرف بل اسند الى المصدر اطلق على الفاعل مبالغة لان المجاز في النسبة ابلغ من المجاز في الطرف كما تقرر ويمكن تاييده بان رسول الله عليه السلام كان هاديا بالغ الارسال لاجل الارشاد وقد بين في محله ان المشتق وما هو بمعناه يطلق على من ثبت له مبدأ الاشتقاق في المستقبل تجوزا فعلى تقدير المجاز في الطرف يكون هذا مجازا اخر لا يناسب المقام واما جعل الهدى اسم المصدر لان ما يقع موقع اسم الفاعل بخلاف اسم المصدر ولهذا قيل فيه ان المصدر يعتبر فيه تلبس الفاعل به وصدوره عنه واسم المصدر لم يعتبر فيه ذلك صرح به بعض العلماء **قوله** مصدر مبني للمفعول اه ويمكن جعله مبنيا للفاعل اي ان نهتدي ونقتدي على صيغة المتكلم لكن الاول اولى كما لا يخفى كيف ووصف التي الحال المتعلق ليس وصفا له حقيقة على ما قيل **قوله** ولا يليق تعلقه بيليق لان الاهتداء بما يليق بنا لا بانه كمال لنا لا انه لو قيل في الاهتداء على طبق ما قلنا في الاهتداء لكان تعلقه بيليق لائقا لكن الاول اليق على ما مر في الاهتداء **قوله** وبلغوا اقصاه هذا مستفاد من سارح الحق فان جمع المضاف يفيد العموم ولذا يستفاد من مناهج الصدق انهم سعدوا في كل منهج من مناهج الصدق ووصلوا المنتهى بسبب التصديق والايمان وهذا الفضل لا يتيسر الا بعد التلبس بالتصديق كما ان النائي لا يجعله بمعزل

الحكم ملتبس بالتحقيق لكنه لم يتعرض به لان المصنف في مباحث الصدق لا بتصور بدون تصديق ثم الملتبس من تعزان
يكون من افعال العموم كالكون والحصول والثبوت والوجود اذ ما من فعل ولا تعلق بالغير الا وهو ملتبس
فاطلاق الاستقرار ههنا لا ينافي المشهور من ان الظرف المستقر ما يكون متعلقه مقدرا عاما وليس علے ما
قال السيد قدس سره في حاشية الكشاف ان الظرف المستقر ما يكون متعلقه مقدرا سواء كان عاما او خاصا قوله
اشارة الى المرتب الحاضر في الذهن الالفاظ المرتبة ومعانيها حين الاشارة حاصلة في الذهن بوجه اجمالي
تتحد ذلك الوجه معها بالذات او بالعرض فالحضور في الذهن ان كان عبارة عن الحصول فيه فهو اعم من
ان يكون بالذات او بالعرض وان كان عبارة عن الصفات الذهنية مع ملاحظته فليس الا بالذات لان
في علم الشيء بالوجه الوجه حاصل في الذهن بالذات ومنكشف اليه بالعرض والشيء حاصل في الذهن بالعرض
ومنكشف اليه بالذات والاشارة ههنا اشارة عقلية وهي تعيين العقل الشيء بدون شعور الحس
وهو يقتضي توجه العقل الى ذلك الشيء بالذات وحصول صورة منه في العقل كذلك سواء كانت تلك
الصورة متحدة معه بالذات او بالعرض وتحصيل الاشارة الحسية ههنا بان المرتب في الخيال حاصل
في الخيال والحاصل المتخيل بالذات يقبل الاشارة الحسية تحصيل خارج عن التحصيل فان الاشارة الحسية
هي تعيين الشيء بشعور الحس وربما يعبر عنها بامتداد موهوم اخذ من المشير الى المشار اليه فهي
لامحالة تستدعي وجود المشار اليه في الخارج عند المشير ولعلك تتفطن مما ذكرنا بان استعمال الالفاظ
لا يلزم ان يكون حين الاستعمال حاصلة في الذهن بالذات كما انها حين الوضع لا يلزم ذلك فانا نقول
بوضع الالفاظ للصور الذهنية مثل كي ان نقول بوضعها للاعيان الخارجية كذلك فافهم
قوله اذ لا حضوره اراد بالحضور في الخارج الوجود في الخارج عند المشير فلا يتجه ان ليس الالفاظ
موجودة في الخارج ومجموع الازمنة اجزائها بناء على ان الاعدام اللاحقة الزمانية ليست
اعداما حقيقية كما اختار المحشي في رسالة الزوراء مع ان الكلام ههنا على ما هو المشهور عند
الجمهور قوله للاخبار عنه الخ والنص لا شك ان المشار اليه ههنا ليس الا ما يتعلق قصد المصنف
بترتيبه ومن المعلوم ان قصده لم يتعلق بالنقوش وترتيبها الا ان يكون من قبيل ذكر الدال وارادة
المدلول فذكر النقوش باسم الاشارة واراد مدلولها وبهذا يظهر ان اسماء الكتب ليست موضوعة
بازاء النقوش لا وحدها ولا مع غيرها بل موضوعة بازاء المعاني والالفاظ فان قصد المصنفين لا يتعلق الا بهما

كما يشهد به

كما يشهد به الفطرة السليمة الا ان يكون من قبيل مجموع الخطوط قوله الا ان يجعل هذا الاخبار من
على الوصف وان كان مجازا بطريق الاشتقاق فالمجاز بالنظر الى الاول مجاز عقلي وبالنظر الى الثاني
مجاز لغوي ولما كان اصل المجاز ههنا الاخير اكتفى بايرادهما قوله ولا شك ان الحضور الخ
وقد عرفت ان المراد بالحضور في الخارج الوجود فيه عند المشير ولا شك ان الكلي الطبيعي ان كان موجودا
في الخارج على ما ذهب اليه المحشي وغيره من المحققين لكنه ليس محسوسا وموجودا في الخارج عند المشير
فان قلت الكلي الطبيعي والشخص متحدان في الوجود فلا يعقل كون الشخص محسوسا والكلي الطبيعي
غير محسوس قلنا معنى اتحادهما ان ليس في الخارج الا شيء معروض بالعوارض المخصوصة
ولو لم الشخص ثم العقل قد يأخذ ذلك الشيء من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض
ولو لم المطلق وهو الكلي الطبيعي وقد يأخذ معها بان يكون كل من التقييد والقيد داخلا او التقييد
داخلا والقيد خارجا ولو لم الفرد والحصة ومن المعلوم بالضرورة ان الشيء المحسوس بعد قرانه
بعوارض مخصوصة من الاين والوضع ونحوهما وسيأتي لك زيادة تحقيق في ذلك فان حصل الحاضر
في الذهن متشخص بتشخص الذهني فالكلي ليس حاضرا في الذهن كما انه ليس حاضرا في الخارج قلنا
قد عرفت ان الحضور في الذهن عبارة عن ملاحظة الذهن مع المغايرة ولا فرق بين ملاحظة الذهن
والحصول فيه مما لا يخفى على من له القلب السليم وهو شهيد فالذهن يلاحظ الشيء من حيث هو مع قطع
النظر عن العوارض الذهنية وان كان في الخارج والذهن حاصلا معها او على عن الحصول في
الذهن فهذا حاصل في الذهن مع العوارض الذهنية بالذات لا بالعرض لاتحاده مع الشخص
الذهني وحاصل في الخارج بالعرض لا بالذات لان الظاهر انه عرضي للاشخاص الخارجية لا بالوصل
ولا بالذات لانه يحل لتعذر كونه مشارا اليه ليس الا لملاحظتهما وقد سبق انه لا يصلح للاشارة
فتامل قوله ومن ههنا علمت انه تحقق ان التعيين معتبر في مسماه هذا لا يبالي حتى ان اللفظ
الواقع عن شخصين او عن شخص من وقتين والمعنى القائم بذهنين يتعدد في العرف لفظا واحدا او
معنى واحدا فالتعيين معتبر في معاني هذه الاسماء تعينا شخصيا او غير شخصي ثم يظهر بالتامل ان العلم الشخصي
مختلف باختلاف المحل فلا يكون تعينها تعينا شخصيا فهذه الاسماء عند التحقيق من قبيل اعلام
الاجناس الموضوعة للطبيعة من حيث انها متعينة في الذهن وليست من قبيل اسماء الاشخاص كما هو

في بادي الرأي ولا من قبيل اسماء الاجناس سواء كان اسم الجنس موضوعا للطبيعة من حيث هي او

للفرد المنتشر على اختلاف القولين وما وجد في بعض النسخ بدل اعلام الاجناس اسماء الاجناس

وكان المراد منه ما يقابل اعلام الاجناس وما وقع في كلام المولدين من دخول اللام على هذه الاسماء

لا ينافي علميتها فانها من الاصل اوصاف فكانهم اعتبروا الاصل قوله والتاء كما ترى اه الاول

وهو ان يكون المقصود توصيف الكتاب والثاني ان يكون المراد توصيف تصنيفه وتوجيه الاول

ان يكون هناك مجاز في النسبة مبالغة او مجاز بالحذف بان يحذف الخبر اي هذا الكتاب مهذب

غاية التهذيب او هذا الكتاب في غاية التهذيب او مجاز في الظرف بان يكون التهذيب بمعنى

اسم المفعول اي هذا غاية الكلام المهذب واما الثاني فهو كما تراه لا بد فيه من المجاز بالحذف

بان يحذف المبتدا اي تصنيف هذا الكتاب غاية تهذيب الكلام واما الحمل على ان يكون المراد بالاسم

الاشارة تصنيف الكتاب فبعيد كما لا يخفى والاول كما اشار اليه اولى لان الغرض من هذا الكلام

توصيف الكتاب لا توصيف تصنيفه مع ان فيه حذف المبتدا في صدر الكلام من غير ضرورة قوله

والظرفية يجوز ان يراد الظرف ان كان متعلقا بغاية التهذيب الكلام فالعموم عموم من وجه في الصدق

وان كان مستقرا فالعموم عموم مطلق في التحقيق قوله اي هذا مقرب تقريب المرام معطوف

على تهذيب الكلام وحاصل المعنى هذا مقرب المرام الى الافهام غاية التقريب فان يكون فيه مجاز

عقلي او مجاز بالحذف او مجاز لغوي على نحو ما ذكر في تهذيب الكلام واما تقدير الكلام بان تصنيف

هذا الكتاب غاية تقريب المرام فبعيد كما مر والظاهر هو تقريب المعنى اللغوي فان الشايع في تفسير

معنى الاصطلاحي التقريب لا التقريب المرام ويحتمل ان يكون معطوفا على الخبر اي هذا غاية تهذيب

الكلام وتقريب المرام ووجه المناسب التقريب بالمعنى الاصطلاحي لان المعنى اللغوي لا يصح

ان يقع ظرفا للكتاب ولغاية تهذيب الكلام كما ان الخبر اللغوي لا يجوز فان المقرب

الى الافهام هذا وان يكون لا زما للاخبار ولعل الوجه في اختيار الاحتمال الاول ان التقريب

المرام على الاحتمال الثاني بعد تحرير المنطق والكلام الابلاغ فان الخبر الاصطلاحي شامل للتقريب

الاصطلاحي قوله يحتمل ان يكون المراد بالمرام فان المرام عقايد الاسلام وتقريبها ما تقريبها الى تحصيلها

قوله وتعلق التقريب بعيد وجه البعد ظاهر لا يدل على ان المرام غير العقايد للاسلام وتقريرها وضح

ان يكون المرام معقولا اولا التقريب عقايد الاسلام معقولا ثانيا قوله الاعجاز بالحذف عطف على الاسلام

اي يمكن ان يراد المجاز بالحذف لا على المجاز المرسل كما لا يخفى قوله بمعنى اسم الفاعل كما في المجاز

اللغوي مع جواز المجاز العقلي الذي هو ابلغ منه فكانه نظر الى قول المصنف جعله فان حمل الشي على شي

آخر غير معقول والى قول المحشي جاءوال التبصرة فانه لا يتصور التبصرة بدون المبصر لكونها مصدرا متعديا

قوله اي تفهيم الغير بمصدر مضاف الى الفاعل او الى المفعول وعلى كلا التقديرين التبصرة من جاءوال او الغير

او بكليهما على ما يدل عليه صيغة جاءوال قوله بما زائدة اه تتمة للمبالغة بمعنى الاستثناء فانه اذا كان ما موصولة

او موصوفة لم يصح معناه لا اشك بل الا اشك شي او لا اشك الذي الا ان لو معناه لا اشك سواء كان

مع شي اولا قوله وقد يحذف اه ونقل عن البعض ان استعمال لا سيما بلا لا نظير له في كلام العرب

واعلم ان لا لنفي الجنس واسمه سي وخبره عند الجمهور محذوف مثل موجود وعند الاخفش ما الخبر

لا يجوز ان النكرة موصوفة لا اشتراط العمل اذا كان اسمها نكرة فيكون الخبر خبرا نكرة لامتناع

تنكير المبتدا مع تعريف الخبر والتفصيل مذكور في حواشي الجلبي على المطول في شرح ديباجته قوله

وتحقيقه انه فيه اشارة الى ان الجنس من كلمات الاستثناء حقيقة فان علماء الاصول قد اختلفوا فبعضهم على

ان المستثنى فيه حكم غير جنس الحكم في المستثنى منه وبعضهم على ان المستثنى ليس فيه حكم اصلا على كلا الوجهين

ليس هنا استثناء اذ حكم من جنس حكم السابق وقد صرح به الرضي قوله على معانيه التي اه وقد علمت

ان النقوش ليست بمعنى الكتاب لا وحدها ولا مع غيرها الا على سبيل المجاز كيف وذلك يتعلق بقصد المصنف

ونظايره ومن البين ان قصده ونظايره لم يتعلق بالنقوش فانحصر الاحتمال في الثلثة الالفاظ والمعاني

والمركب منهما فالنظر ان كان الى الالفاظ كان الكتاب الفاظا مخصوصة باعتبار دلالتها على

المعاني المخصوصة وان كان الى المعاني فالكتاب معان مخصوصة من حيث عبر عنها بالفاظ مخصوصة

وان كان الى كليهما فالكتاب مركب منهما ولا يبعد ان يجوز كل منهما متحقق في جملة اطلاق الكتاب على

النقوش ليس الا على سبيل المجاز كما في اشتريت الكتاب قوله من النقوش المخصوصة اه لم يقيد النقوش

بدلالتها على الالفاظ المخصوصة كما قيد الالفاظ والمعاني فكانه اشار الى ان النقوش ليس لها خصوصية معتبرة

سواء دلالتها على الالفاظ المخصوصة بخلاف الالفاظ فانها مع قطع النظر عن دلالتها على المعاني لها

خصوصية معتبرة وكذلك المعاني مع قطع النظر عن التعبير بها بالالفاظ المخصوصة فقوله باعتبار دلالتها وقوله

من حيث عبر عنها ظرف مستقر وليس متعلقا بالخصوصية قوله وعلى التعادل فالظرفية اه عدل عن اهل البيان

كما هو المشهور فانه على ذلك التقدير يفهم لا بد من اقامة الشمول العموم مقام الشمول الظرفي ولا فرق الا ان
العموم على التقدير الاول بعض من المعاني المحتملة عموم بحسب الوجود وعلى تقدير عدم التقدير في المعنى الثالث خاصة
عموم بحسب الصدق وتفصيل المقام ان العلوم المدونة يطلق حقيقة على المسائل اما جميعها بحيث لا يشذ عنها مسئلة
او بعضها قدر ما يحصل منه غاية العلم فان اريد بالعلم الاول النقوش والالفاظ منفردة او غير منفردة
وان اريد بالمنطق المعنى الثاني فلا شك انه اعم منه بحسب التحقق فقط فرق تحققه معه وبدونه وعدم
صدقه عليه واما المنطق بالمعنى الاول فهو على ذلك التقدير محال لا يصح معناه كما لا يخفى وان اريد بالعلم
الاول المعنى الثالث فان اريد المنطق المعنى الثاني فهو اعم منه بحسب الصدق لصدقه على المسائل المذكورة
وعلى غيرها المجموع المسائل وان اريد المنطق مجموع المسائل فلا يجوز بينهما عموم وخصوص لا في
الصدق ولا في التحقق بل كلية وجزئية ولهذا الظرفية مجازية اقامة لشمول الكلي مقام شمول
الظرف بدا وقد يقرر النظر بعد فان المقدمة داخلة في القسم الاول وخارجة عن المنطق ان المعنى
الثالث هي المقام من حيث التعبير عنها بالالفاظ مخصوصة وهي بهذه الحيثية ليست داخلة في المنطق
فكيف يصح الظرفية في المعنى الثالث على تقدير كون المنطق مجموع المسائل من قبيل ظرفية الجزء في الكل الا
الا ان يكون على سبيل المسامحة وجعل حكم اكثر الاجزاء حكما للكل والاغماض من حيثية التعبير فتامل
قوله بكسر الدال وفتحها قدم الكسر على الفتح مع ان الفتح ظ بحسب المعنى لان الزمخشري صرح في
الفائق ان المقدمة بفتح الدال خلف من القول والمصنف قد صرح في المطول على الكسر وقال المقدمة
بمعنى التقدم قوله ومعنى ما ذكره المشهور تخصيص مقدمة الكتاب بالالفاظ ولا وجه له فانها تحتمل المعاني
والمعاني والمركب منهما كما ان الكتاب يحتمل لها وغيرها بما ذكره لا ينافي ذلك فان كلا من اللفظ و
والمعنى يوصف لذكر والارتباط والنفع انما هو للمعنى دون اللفظ الكلام يطلق على الملفوظ والمعقول
والمعنى بحسب التعبير عنه باللفظ مبين له لا من هذه الحيثية فالتغاير بين مقدمة الكتاب ومقدمة
العلم على تقدير ان يكون مقدمة الكتاب عبارة عن الالفاظ وحدها او مع المعاني بحسب المفهوم والصدق
ومع التقدير ان يكون مقدمة الكتاب عبارة عن المعاني بحسب المفهوم فقط بناء على اتحاد ما صدقها والمعلوم بالتدبر
وايضا لا وجه لتخصيص مقدمة الكتاب بجميع ما يذكر قبل المقاصد بل البعض يكون له ارتباط
بالمقاصد وفيه نفع لما علم انه لا استقلال لبعض مقدمة الكتاب كما ان كلام معرفة الحد والغاية
والموضوع لمقدمة العلم قوله فلا يرد اه ولا يرد بعضها ان المصنف في المطول اثبت مقدمة الكتاب

ومقدمة

ومقدمة العلم في شرح الرسالة اثبت مقدمة الكتاب فقط ويقرب مقدمة العلم لانه في المطول اثبت مقدمة
العلم على انه اخذ التوقف المعتبر فيها بمعنى الارتباط بالمقاصد والنفع فيها ولغى في شرح الرسالة
على انه اخذ في معنى المشهور قوله الا انه تسامح في العبارة بل لا تسامح في شرح الرسالة ولا في
المطول فانه فسر الامور الثلثة في شرح الرسالة ببيان الحاجة وبيان الحكمة وبيان الموضوع وفي
المطول بمعرفة الحد والغاية والموضوع وكانه لم يتيسر له الرجوع اليهما قوله من حيث ان العلم الخ
اعلم ان للعلم معنيين الاول المعنى المصدري والثاني المعنى الذهني الذي به الانكشاف والاول
هو حصول الصورة والثاني هو الصورة الحاصلة فلا شك ان موضوع العلم لا يتعلق بالاول لانه
ليس كاسبا ولا مكتسبا فالمراد حصول الصورة ههنا الصورة الحاصلة على سبيل المسامحة
هذا ما يذهب اليه النظر الجليل ثم النظر الدقيق يحكم بان المراد بحصول الصورة المعنى الحاصل بالمصدر وحقيقته
ما يعبر عنه بالفارسية بدانش وهي حالة ادراكية يتحقق عند حصول الشي في الذهن فبالحقيقة العلم
يصدق على الاشياء الحاصلة في الذهن صدقا عرضيا وذلك لانه اذا حصل الشي في الذهن يحصل له
وصف يحمل ذلك الوصف عليه فيقال له صورة علمية وهذا المحمول ليس المحمول الموضوع والا كان
محمولا عليه حال كونه في الخارج ضرورة ان الذات والذاتي لا يختلفان باختلاف الوجود
وهذا الحمل من قبيل حمل الكاتب على الانسان فالعرض من مقولة الكيف سواء كان معروضه من
هذه المقولة او من مقولة اخرى وبهذا التحقيق ينحل كثير من الاشكالات كالاشكال بان الاشياء حاصلة
في الذهن بانفسها فيجب ان يكون العلم بالجوهر جوهرا وبالكم كما وبالكيف كيفا وهكذا الا ان يكون
من مقولة الكيف مطلقا فلا حاجة الى ما ارتكبه المحشي في حواشي شرح التجريد بان عده من مقولة
الكيف على سبيل المسامحة وتشبيه الامور الذهنية بالامور العينية وقد ذكرنا ذلك تفصيلا
وتحقيقا في حواشي شرح المواقف وحواشي الرسالة القطبية المعمولة في التصور والتصديق قوله
فلان المتبادر اه اعلم ان المتبادر من صورة الشي مطابقة الصورة لما هي صورة له وتلك
المطابقة شاملة للتصورات والتصديقات باسرها والمطابقة التي لا تشمل الجهليات المركبة هي المطابقة
مع ما في نفس الامر وهي لا يتبادر من حصول صورة الشي وتفصيله ان المطابقة مع ذي
الصورة تشمل الصورة التصورية والتصديقية كلها فان صورة الانسان والفرس مثلا مطابقة

لانسان والفرس وصورة الوقوع واللاوقوع مطابقة للوقوع واللاوقوع والمطابقة شيء ما في نفس الامر
يشمل التصورات باسرها لان كل متصور موجود في نفس الامر لاتصافه فيها بمفهوم وجودي واقله انه شيء
فهو موجود فيها ضرورة وجود الموصوف في ظرف الاتصاف ويشمل الصوادق من التصديقات فان قلت
المعتبر في مطابقة الصورة التصديقية من حيث انها حكاية عن الواقع المطابقة مع المحكي الا ترى انه اذا
نقش صورة زيد على انها حكاية عن زيد يعتبر فيه المطابقة مع ما هي حكاية عنه قلت هذا انما يتم اذا نسب
الصورة التصديقية بخصوصها الى الشيء اي المطابق المتبادر منه المحكي عنه واما اذا نسب الصورة مطلقا اليه
فالمتبادر منه هو ذو الصورة فتامل قوله ولانه يخرج عنه لا يبعد ان يقال المراد بالعقل ههنا
الذهن فانه ربما يطلق العقل على الذهن المقابل للخارج فان قلت يخرج الادراك الذي بواسطة
الحواس الظاهرة فان هذه الادراك انما هو بوجود المدرك في الخارج عند المدرك قلت ممنوع لان
الحواس الظاهرة حال الاحساس منطبع في الحس المشترك فانه يأخذ الصورة عن المادة حال
كونها موجودة عند الحس واذا زالت هذه الحالة زالت تلك الصورة عنه وتحصل الصورة في الخيال
ثم هذه الوجوه الثلثة للعدول عن تعريف بالصورة الحاصلة عند العقل والا التصريح بها ادا حكاه
قوله وهو يطلق الصورة اه تعريف اخر للعلم على ما اختاره في هذا المقام الاول يختص بالعلم الحصولي
والعلم الحصولي وهذا يعم علم الواجب والممكن والعلم الحضوري والحصولي ويحتمل ان يخص بما عرف
الاول فان الحضور والحصول كالمترادفين واي شيء صورته من حيث الحصول العلم لا من حيث الوجود
الذهني فقط كما توهم من كلام البعض والفلاسفة لا يتحاشون عن اطلاق العقل على ما يعم الواجب
حيث صرحوا بانه عقل وعاقل ومعقول قوله سواء كان عينه هذا التعميم شامل الافراد
العلم كلها لا يخرج عنه فرد منه فانه لا علم غير التصور بالكنه وغيره ولعله اراد بالعينية عينية
لا يكون مع الغيرية اصلا وبالغيرية غيرية تشمل الاعتبارية واراد بالتصور بالكنه ان يكون
ماهية الشيء في العقل بحيث تكون مرآة لملاحظة ذلك الشيء وبغيره التصور بالوجه والعلم بكنه
الشيء والعلم بوجه الشيء وكان التصور الاحساسي والعلم التصديقي والعلم الحضوري من جملة
الاخيرين على ما يظهر بالتأمل الصادق فالصورة في التصور بالكنه عين ماهية الانسان مثلا من
دونها التغاير في غيرها او لو بالاعتبار الا ترى ان الحيوان الناطق عين ماهية الانسان

بحصول الصورة كما لا يخفى ثم نقل العدول عنه الى التعريف صح

من غير

من غير تغاير فان الهيئة اي عبارة عن كيفية الكلية المعقولة من حيث هي كلية ومعقولة وتحقيق المقام
ان الصورة العلمية من الشيء قد يكون مرآة لملاحظة ذلك الشيء وهي تنقسم الى التصور بالكنه والتصور
بالوجه فان المرآة والمرئي ان كانا متحدين بالذات متغايرين بالاعتبار فالتصور بالكنه وان
كان بالعكس فالتصور بالوجه وقد لا يكون مرآة لملاحظته وهي تنقسم الى العلم بكنه الشيء والعلم
بوجه الشيء فان العلم ان تعلق بكنه الشيء من حيث هو فالعلم بكنه الشيء وان تعلق بوجه من الوجوه
من حيث هو وجه فالعلم بوجه الشيء فتامل في هذا التحقيق لعلك لا تجده في غير ذلك التعليق قوله
وسواء كانت بلك نقل عنه في الحاشية ان العلم الحصولي علم حضوري بنفسه العلم كما بين في
موضعه فيلزم ان يكون خارجة وغير خارجة ولا يخفى ان الصورة العلمية التي حصلت في الذهن لها
من حيث انها صورة علمية حاصلة في الذهن لها وجود ذهني يحذو حذو الوجود الخارجي في ترتب
الآثار عليه فالمراد بالوجود الخارجي ههنا ما يحمل هذا النحو من الوجود وتفصيل المقام ان
ههنا اعتبارات الاول اعتبار الشيء من حيث هو والثاني اعتباره من حيث العوارض الخارجية
والثالث اعتباره من حيث العوارض الذهنية فان الشيء من حيث هو معلوم بالعلم الحصولي
بالذات لحصول صورته في الذهن وموجود في الخارج والذهن بمعنى الحصول في الخارج بنفسه وفي الذهن
بصورته والشيء من حيث العوارض الخارجية معلوم بالعلم الحصولي بالعرض لتحقق العلم عنده بتغايره وهو
صفة اضافة لا بد لها من معلوم وموجود في الخارج لترتب الآثار الخارجية عليه والشيء من حيث
العوارض الذهنية علم حصولي لكونه صورة ذهنية لا باعتبار الاول وعلم حضوري بنفس هذا
العلم ومعلوم بالعلم الحضوري لكونه صفة قائمة بالنفس وعلمها بذاتها وصفاتها علم حضوري
كما بين في موضعه وموجود في الخارج لترتب الآثار الخارجية عليه وهو اتصاف الذهن به اتصافا
انضماميا وهو يستدعي وجود الشيئين في الخارج ولهذا التفصيل يظهر لك ان المعلوم
بالذات في علم الحصولي هو الاعتبار الاول لا بعين الخارج ولا الصورة الذهنية من حيث انها
صورة ذهنية وان العلم الحصولي علم حقيقي ومن خص العلم الحقيقي بالعلم الحضوري فكانه توهم
ان المعلوم بالذات في العلم الحصولي هو عين الخارج وان العلم والمعلوم في العلم الحصولي متحدان بالذات
ومتغايران بالاعتبار كالانسان في العلم الحضوري متحدان ذاتا واعتبارا ومن ظن ان التغاير بينهما

العلم الحصولي بالذات حيث قال ان مجموع العارض والمعروض الذهنية علم والمعروض فقط معلوم فيلزم على ان
بالصدق عليه الكيفية العلمية لا يكون حقيقة محصلة لامتناع التركيب الحقيقي من الجوهر والعرض بل ان مناط
الانكشاف هو ان يحصل المعروض فقط لا ان يحصل مجموع المعروض والعارض على ما يشهد به الفطرة وكيف
ولو حصل المعروض في الذهن خاليا عن العوارض لتحقق الانكشاف ومن زعم ان التغاير بينهما بالحضوري تغاير
اعتباري كتغاير المعالج والمعالج وقد اشتبه عليه التغاير الذي هو مصداق تحققهما بالتغاير الذي
هو بعد تحققهما ولقد اطنبنا الكلام في هذا المقام فانه من مزال الاقدام بفضل الله وتوفيقه الاعتصام
قوله وسواء كانت عين علمه اراد بعلم الباري عز شانه علمه الاجمالي الذي هو صفة الكمال وعين
الذات والحاصل ان علمه تعالى بذاته عين المدرك بالفتح وعلمه تعالى بسلسلة الممكنات غيره ضرورة ان علمه
هو هنا الحقيقي بذاته عينه وبغيره غيره وهذا التعميم ليس عين التعميم الاول كما يتوهم فان المراد بالغيرية التغاير بالذات
وفي الاول ما يشمل الاعتباري هذا اذا قرئ المدرك بالفتح واما اذا قرئ بالكسر فلا يخلو عن حزازة
الاجمالي لانه ان اريد العلم التفصيلي فلا خصوصية بعلم الواجب بل علم الممكن ايضا كذلك وان اريد العلم
فعلمه سبحانه بسلسلة الممكنات عينه لا غيره واعلم ان للواجب تعالى علما اجماليا وعلما تفصيليا اما الاول العلم الاجمالي
فهو مبدأ للعلم التفصيلي خلاق للصور الذهنية والخارجية وهو العلم الحقيقي هو صفة الكمال وعين الذات
وتحقيقه على ما الهمني ربي بفضله ومنه ان للممكن جهتين جهة الوجود والفعلية وجهة العدم والبطلان
وهو بحسب الجهة الثانية لا يصلح ان يتعلق به العلم فانه بهذه الجهة معدوم محض فالجهة التي بحسبها تتعلق
العلم هي الجهة الاولى وهي راجعة الى [illegible] لان وجود الممكن هو بعينه وجود الواجب كما ذهب اليه
وبعينك اهل التحقيق فعلمه تعالى بالممكنات منطوي في علمه بذاته لا يعزب عنه شيء ولعلك على [illegible] ذلك حالي
الاتصاف الانتزاعية مع موصوفاتها فان لها وجودا واحدا وحدو الوجود الخارجي في ترتب
الاثار الخارجية ومنشأ الاتصاف وبحسبه الانتزاع بينها وبين موصوفاتها واما العلم التفصيلي
فهو علم حضوري بالموجودات الخارجية والصور الذهنية العلوية والسفلية فتأمل لعله يحتاج
الى تجريد الذهن وتدقيق النظر وقد زدنا على ذلك في تعليقاتنا على شرح التجريد قوله وخص القسم
بالعلم الحصولي ثم تخصيص العلم الحصولي بالقسم الحادث او تخصيص العلم بالعلم الحادث ثم تخصيص العلم الحادث بالعلم
الحصولي وذلك لان التقسيم بتخصيص العلم الكلية وهو لا يحصل الا [illegible] ان يكون بناء على ان

بينهما

بينهما العموم والخصوص من وجه فتدبر قوله يستلزم ان الاقسام حاصله ان العلم الحضوري والعلم القديم
لا يتصفان بالبداهة والنظرية فان البداهة والنظرية وجوديته كالكسب او عدم ملكة هي الكسبية فيجب ان
يخص العلم المنقسم الى التصور والتصديق المنقسمين الى البديهي والنظري بالعلم الحصولي الحادث ثم الاقسام
يلزم التقسيم جامعا او اعلم ان شارح المطالع قال في رسالة المعمولة في تحقيق التصور والتصديق مع اقسامها
قال العلامة الشيرازي في درة التاج وشرح الاشراق ان العلم الذي هو مورد التقسيم في التصور
والتصديق هو العلم المتجدد الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور والا لم ينحصر العلم في التصور والتصديق
والتصور هو حصول صورة الشيء في العقل والتصديق يستدعي التصور الذي هو كذا او العلم الحضوري اذ
لا يحمل الحصول بالصورة فهذا الكلام كما تراه يدل على ان العلم المنقسم الى التصور والتصديق على تخصيص
ولكن لما لم يثبت عنده تخصيص التصور والتصديق بالعلم الحصولي الحادث كما قال في حواشي شرح التجريد
ان العقل الفعال خزانة المعقولات كلها وتشاء مع الصوادق بحفظ والتصديق في الكواذب بحفظ
فقط اختار ان الاحتياج الى البداهة والنظرية على التخصيص مبني على القدرة التخصيص من تبين من
قوله والعلم بالعلم الحصولي الحادث على نحو ما ذكرنا وتره في التصور والتصديق الحادث من تأمل جدا
ولا حاجة الى التخصيص المطلق بعد على وجهين الاول ان يوخذ من حيث هو والا بل حيط الاطلاق سعه
وحينئذ يصح اسناد احكام الافراد اليه لاتحاده معها ذاتا ووجودا وهو بهذا الاعتبار يتحقق في ضمن فرد وينتفي
بانتفائه وهو موضوع القضية المهملة او موجبتها بالصدق والصدق بموجبة الجزئية وسالبتها بالصدق
تصدق السالبة الجزئية والثاني ان يوخذ من حيث انه مطلق ملاحظ بعد الاطلاق وحينئذ لا يصح
اسناد احكام الافراد اليه لان الحيثية الاطلاقية يابى عنه وهو بهذا الاعتبار يتحقق في ضمن فرد ما لا ينتفي
بانتفائه بل بانتفاء جميع الافراد وهو موضوع القضية الطبيعية فالعلم الذي هو مورد التقسيم هو المطلق
على الوجه الاول فان الاحتياج الى البداهة والنظرية وما يلزم منه من الانحصار فيهما يجريان في بعض
العلم من حيث هو لا من حيث الاطلاق وان كان من احكام العلم الحصولي الحادث خصوصيا على ان نفهم
ومتفهم قوله لانه مجمل فحواه ولانه يخرج عنها التصديقات الشرطية فان النسبة فيها واقعة او ليست بواقعة
نسبة حكمية والنسبة التي في الشرطيات هي النسبة الاتصالية والانفصالية ولا اتصال ولا انفصال ولانه يتوهم
منه انه يوهم ان النسبة واقعة او ليست بواقعة معتبر في معنى القضية والامر ليس كذلك فان المعتبر فيه النسبة

التصديق على هذه العبارة المقصد وربما يظن ان تحصيل الشك والوهم ادراك بوقوع النسبة اولا
وقوعها لان النسبة واقعة او ليست بواقعة وتحصيل منشأ الظن اضعف من الاذعان من التردد

هذا

الاول والا فلا فرق بينهما وربما يقال ان الشك والوهم والاذعان من نوع واحد من العلمية وكل من قبيل
الادراك ويؤيد ذلك ما وقع في الشفاء والاشارات وغيرهما من تقسيم العلم الى التصور الساذج
والتصور مع التصديق مع ما قال المحقق الطوسي في نقد المحصل ان التصديق والشك والوهم والتمني وامثالها
ونحوها من انواع الادراك لا النفس وتحقيق المقام ان التصديق مثلا فقد يراد منه الكيفية الاذعانية
ولا شك انها ليست من قبيل الادراك بل من انواع الكيفيات كما يشهد به الوجدان السليم وقد يراد به التكيف
بهذه الكيفية والتصديق به من حيث هو مصدق به ولا خفاء انه من قبيل الادراك لا من انواعه
فالتقسيم الى التصور الساذج والتصور مع التصديق مبني على الاول وتقسيم الشعور على الثاني قوله
وفي هذا اشارة او نحو اشارة الى ان التصديق المنطقي هو بعينه التصديق اللغوي على ما يظهر من كلام الشيخ
وصرح به كثير من المحققين كالعلامة الشيرازي في درة التاج والمص في شرح المقاصد وبيانه ان التصديق
في اللغة ثلثة معان الاول ماخوذ من الصدق بمعنى وصف القضية وهو عبارة عن الاذعان بصدق القضية
اي التصديق بان معنى القضية مطابق للواقع ويعبر عنه بالفارسية براست داشتن وصادق دانستن
والثاني ماخوذ في اللغة من المعنى الاول وهو عبارة عن الاذعان بمعنى القضية اي التصديق بان المحكوم به ثابت
مثلا في الواقع ويعبر عنه بالفارسية گرويدن وباور كردن وهذا المعنى هو التصديق المنطقي
وهو يحصل قبل حصول المعنى الاول والثالث ماخوذ من الصدق بمعنى وصف القائل وهو عبارة عن
التصديق بان القائل مخبر عن كلام مطابق للواقع ويعبر عنه بالفارسية براست گوي داشتن
وراستگوي دانستن وبهذا التحقيق يسقط المنافاة بين قولهم التصديق المنطقي هو التصديق اللغوي
وقولهم التصديق المنطقي هو التصديق الاول والتصديق اللغوي هو التصديق الثاني وبهذا ظهر ما
قال العلامة الشيرازي في درة التاج ان التصور المقارن للتكذيب تصور مع التصديق وما قاله العلامة
الشريف في حاشية شرح المطالع ان تكذيب النسبة الايجابية هو عين التصديق بالنسبة السلبية
ليس على ما ينبغي لان التكذيب ليس اذعانا وقد صرح الشيخ وغيره بان الانكار انما هو من قبيل التصور
دون التصديق وبالله التوفيق ومنه الوصول الى التحقيق قوله كما يشهد به الوجدان الخ يتعلق بتغاير

تصف

١٧٧

للتصور لا باعتبار المتعلق والمراد بالمغايرة الذاتية المغايرة بنوعيه لا المقابل بما هو باعتبار المتعلق فلا نحمل الحصر
عليها كما ذكرنا فظهر بذلك ان العقول الكل من التصور والتصديق لوازم تختص به فان التصديق لا يتعلق الا بحكم و
يتعلق بغيره والتصور ليس له تعلق كذلك وقد عرفت من المعلوم ان اختلاف اللازم يستلزم اختلاف الملزوم كما ان
اتحاد الملزوم يدل على اتحاد اللازم ونقول ما اتحاد مما يحب الذات وتغايرهما بحسب المتعلق قوله
بالمتغايرين فان اتحاد الملزوم بناء على اختلاف اللوازم ومنشأ الاشكال مشهور وهو انه اذا
تعلق التصور بالتصديق من اتحادهما لا الاتحاد العلم والمعلوم والجواب عنه على ما حققنا سابقا ان التصور
والتصديق قسمان لما هو علم حقيقة لا لما يصدق هو عليه وما هو متحد مع المعلوم هو ما يصدق عليه
العلم ثم العدول الى تربيع اجزاء القضية كانه مبني على القول بتغايرهما بحسب المتعلق فانهم لما
رأوا ان التصور لا يتعلق بما يتعلق التصديق وان الشك والتصور لا يتعلق الا بالنسبة اعتبروا في النسبتين
في القضية احديهما النسبة التقييدية ثبوتية وسموها بالنسبة الحكمية وثانيهما نسبة تامة خبرية هي وقوع
النسبة الاولى او لا وقوعها وسموها بالحكم والوجدان السليم يحكم ببطلانه بعض الاثرين لان كلام
من زيد قائم يشمل الا نسبة واحدة ولا يحتاج في عقده الى النسبة الاخرى ونحصل المقصود بهما ليس اثبات
النسبتين المتغايرين بالذات بل في نسبة واحدة من حيث انها نسبة بين شيئين ومن حيث تعلق
الشك من حيث انها تامة خبرية يتعلق بها التصديق ما في شرح المطالع من ان اجزاء القضية عند التفصيل
اربعة اشارة الى ذلك قوله والا فالتصور عبارة عن الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل
فقط وهو يحتمل الوجهين الاول مع عدم اعتبار الاذعان والثاني مع اعتبار عدم الاذعان والاول
اعم من الثاني المحض دون الحصول لان العلم التصديقي هو العلم المكيف بكيفية الاذعان الخ لا يخفى
عدم اعتبار الاذعان ولا اعتبار عدم الاذعان وغير العلم التصديقي يعمهما فيه كل منهما قوله يعني الا
هذا الحكم نظري المثبت للنقض بانه ان كان بديهيا كان نقضا لكلية الكل وان كان نظريا كان
نقضا لبديهية الكل قوله يدار او يتسلسل لان تحصيل نظري لا بد الحركة الفكرية حركة اختيارية فلا بد
فيهما من التصور بوجه ما والتصديق بفائدة ما على تقدير نظرية الكل يحتاج التصور بوجه ما والتصديق بفائدة
الى نظريين فيتسلسل الكلام الى نظريين نظريين وبهذا امتنع بهذا التقدير تحصيل نظري وضعا قوله
على امتناع كسب التصديق من التصور قال الشيخ في منطق الشفاء ليس يمكن ان يحصل من مفرد واحد مفرد

وجودا
الى التصديق بشيء فان ذلك المعنى ليس حكم وجوده وعدمه الا حكمها في ايقاع ذلك التصديق فان كان
التصديق يقع سواء فرض المعنى موجودا او معدوما فليس للمعنى مدخل في ايقاع التصديق بوجه الا ان
متعلق التصديق من جملة التصديق وليس يجوز ان يكون شيئا علمه اي في حالة عدمه ووجوده فلا يقع بمجرد
كفاية من غير تحصيل وجوده وعدمه في ذاته او في حالة فلا يكون موجودا الى التصديق بغير شيء واذا
بالمعنى وجودا او عدما فقد ضعف اليه معنى آخر وعدمه عرض عليه التحقيق وحصل الاول انه متعوض
باعادة التصور فان المقدمات جارية فيها والثاني ان هذا المعنى والوجود الذهني بعينه التصديق من غير
ان يصدق بوجوده لما افاده التصور بعينه فظهر ان ما ذكره مغالطة وما ذكر من الغريب من
وانا اقول لتحقيق الكلام وتوضيح المرام ان المعلوم حقيقة ليس الا وجوده في نفسه او وجوده في
حاله وبالجملة هو ليس الالفاظ والهيئة التركيبية على ما تقرر عند المشائين القائلين بجعل المؤلف وكذا
العلم حقيقة ليس الا وجوده في نفسه او وجوده في حاله على ما بينه الشيخ وما هو معلول بحسب طرف
فمعلول بحسب ذلك الطرف فيجب ان يتحقق فيه ضرورة ان ما هو معدوم في طرف لا يحصل منه وجود شيء
في ذلك الطرف فالمعلولية في التصديق هي بحسب طرف الذهن اذ المعلول فيه ليس نفس الاذعان الحاكي
التصورية بل الصورة العلمية التركيبية اي صورة ثبوت المحمول للموضوع التي هي حكاية عن الخارج فيما
هو طبيعته علة بحسب ذلك الطرف تحصل تلك الصورة فيه وهو ليس الا معنى تركيبيا علمي بالقوة والمعلولية في
التصور بحسب طرف الخارج اذ المعلول فيه ليس نفسه لانه لا يصلح للمعلولية بل الهيئة التركيبية
الخارجية اي حصولها للذهن فما هو علة بحسب ذلك الطرف يجب ان يكون موجودا فيه لا ما هو تعلق
اذ حصول الصورة المعرف للذهن علة لحصول صورة المعرف له وهذا البيان كما يدل على امتناع
اكتساب التصور من التصديق يدل على امتناع اكتساب التصور من التصديق هذا ما حصل لي في هذا المقام
من الله سبحانه الفضل والانعام على ما هو المشهور قال في الحاشية اشار الى ذلك الى انه وكلاما
وكان هذا الكلام ما اورده في بعض الحواشي انه على تقدير نظرية الكل لا يمكن اكتساب كنه الشيء من الاشياء
بالوجه واذا لم يحصل شيء من الاشياء بالكنه يحصل شيء من الاشياء بالوجه اما الملازمة الثانية فلظ
فروقية ان ما هو وجه لشيء فهو كنه لشيء آخر فاذا لم يحصل كنه ما لم يحصل وجه ما واما الملازمة الاولى
فلان حصول الشيء بكنهه مسبوق بحصوله بوجه اذ الشيء ما لم يعلم اولا بوجه لم يمكن اكتسابه وحصوله بوجه

على تقدير

على تقدير نظرية الكل موقوف على ظرف الزمان من الازل الى حد معين غير الكتابة فانما يتصور شيء في
كنهه من جهة ذلك الحد من الزمان وذلك الحد زمان متناه فلا يمكن اكتساب كنهه وتفصيله انا اذ فرضنا
فيه
ان كنه الشيء لا يحصل للنفس من الازل الى الآن يقول هذا محال لان اكتساب كنهه انما يتصور بعد معرفته
بوجه ما ومباديه الغير المتناهية بناء على ذلك التقدير وتحصيل ذلك الوجه موقوف على ظرف الزمان من
الازل الى حد معين في الكتابة ثم من ذلك الحد من الزمان لا يمكن اكتساب كنهه لانه زمان متناه من
جانب المبدأ فلا يمكن حصول كنهه وقد فرضناه حاصلا هف هذا التحرير في كل كنه نفرض حصوله فلا يمكن
حصول شيء بكنهه واذا لم يحصل شيء من الاشياء بكنهه لم يحصل شيء من الاشياء بوجهه لان كل وجه كنه
لشيء وحاصله انه على تقدير نظرية الكل لا يحصل التصور والتصديق سواء كان الحاصل بديهيا او حادثا لانه
مع ذلك التقدير لا يحصل تصور الشيء بالكنه ويلزم منه ان لا يحصل تصور الشيء بالوجه ايضا واذا لم يحصل التصور
مطلقا لم يحصل التصديق ضرورة ابتناء التصديق على التصور ثم لا يعلم ما فيه من الاختلال لان
الوجه في تصور الشيء بالوجه والكنه في تصور الشيء بالكنه مقصودان بالعرض ومتصوران بالذات على
عكس ما هو الوجه وذي الكنه فلو كان الوجه في تصور الشيء بالوجه متصورا بالوجه او بالكنه لكان المقصود
بالعرض مقصودا بالذات والمتصور بالذات متصورا بالعرض فيتعدد تصور واحد وتصور واحد فتصور الوجه
ولا بالوجه
في تصور الشيء بالوجه ليس تصورا بالكنه حتى يستلزم تصور الوجه بالوجه وينتقل الكلام الى الوجه الثاني
وهكذا فيظهر ان لا يحصل التصور اصلا بل تصور الوجه في تصور الشيء بالوجه تصور كنه الوجه بحيث
يصح ان يلاحظ ذلك الشيء فمع تقدير نظرية الكل يحصل تلك التصور بطرف الزمان من الازل
الى حد معين منه في حصول مباديه التي هي عرضيات لذلك الشيء وبالجملة الكلام في امتناع
التصور بالكنه مسلم وفي امتناع التصور بالوجه غير مسلم وما قيل انه يجوز ان يكون شيء من المعلوم الكلي
يحتاج اليها في تحصيل الكنه بوجه غير متناه من المعلوم التي يحصل بها الوجه فلا يلزم حصول ما
لا يتناهى في زمان متناه فيدل على تحقيقه من تصور بالكنه وتصور بالوجه فان المراد بالمرئي
في تصور الشيء بالكنه متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار بالعرض وفي تصور الشيء بالوجه
متغايران بالذات ومتحدان بالعرض فكيف يتصور ان يكون مبدأ واحد مشتركا بينهما مع ان لا وجه
مبادي غير متناهية ومما يمكن ان يقال ههنا ان التصور في النوع الثاني تصور واحد متعلق بالموقوف المكرر

بالذات وفي المعرف بالفتح بالعرض فعلى تقدير الدور يكون الموقوف والموقوف عليه متصورًا بالذات وبالعرض بالنسبة
الى الامرين وعلى تقدير التسلسل يكون حصول صورة الغير المتناهية تصورا بالعرض فيلزم تحقق ما بالعرض بدون
ما بالذات مطلقا بل تصورات كلها تستلزم الدور والتسلسل المستلزمين لان لا يحصل شيء منهما وهو مستلزم
ان لا يحصل شيء من التصديقات لامتناع حصول التصديق بدون التصور فافهم قوله لا يتم الا بدعوى اه حاصله
ترجيح طريق الاحالة الى طريق البداهة على طريق الاستدلال بان الاستدلال يؤدي الى البداهة دعوى
فليكتف بها اولا فانه لا يتم الا بدعوى البداهة في مقدمات الدليل واطرافها اذ لولا هذه الدعوى
لا ينقطع الكلام اذ للخصم ان يمنع المقدمات ويسأل عن اطرافها ولا يخفى انه لو تم لدل على عدم صحة
الاستدلال لاستحالة ترجيح شيء على ضرب من المصادرة فان من القول الكسبية الكل كيف يسلم بديهية مقدمات
الدليل وبديهية اطرافها فكانه اراد بدعوى بديهيتها اعم من دعوى بداهتها بلا واسطة او بواسطة كدعوى بداهة
بديهيتها ودعوى بديهية بديهية بديهيتها وهكذا حتى ينقطع ويؤيده ذلك قوله فلم لا يؤول الى دعوى
البديهية في المطلوب فان دعوى بداهة المقدمات والاطراف بلا واسطة هو دعوى بعض المطلوب لا دعوى بداهة
المطلوب قوله ولا يمكن ان يقال هذا الجواب بالنظر الى ان النظرية والبديهية تختلفان باختلاف الاشخاص و
التوقف بمعنى ان لا يمكن حصول الشيء الا بعد الآخر ممكنا بالقياس الى الموصوف بالنظرية والبديهية كما
اتخذه المورد لا بالقياس اليهما وقد رفع الجواب بمنع ظرفان ما يمكن للطبيعة الانسانية من حيث هي
لا يلزم ان يجوز لكل فرد الا ان يقال في الامكان وغيره من المواد التي اخذ بالنسبة الى الطبيعة
من حيث هي لا بالنسبة الى امر خارج عنها وان قرر الجواب بالنظر الى ان النظرية والبديهية تختلفين
بالاشخاص بان النظري ما لا يمكن حصوله لفاقد القوة القدسية من حيث انه فاقد الا بالنظر والبديهي
ما يمكن حصوله لا بالنظر لا يتوجه الدفع قوله والجواب انه لا يتم اه هذا الجواب مبني على جواز تعدد العلة
المستقلة بمعنى الموقوف عليه التام والحق ما ذهب اليه المحقق وغيره من المحققين انه لا يجوز فانه
خصوصية العلتين ملغاة يتوقف الترتب والموقوف عليه في الحقيقة انما هو القدر المشترك بينهما الذي
المعلول لا يترتب الا على شيء يمتنع حصوله بدونه والتفصيل ان هيهنا ثلثة صور الاولى توارد
العلتين المستقلتين على سبيل الاجتماع والثانية تواردهما على سبيل التعاقب والثالثة تواردهما على البدل
بان يمكن حصول المعلول بكل منهما ابتداء والخلاف انما هو في هذه الصورة والتحقيق يقتضي انها ايضا محالة

سواء

١٧٩

سواء اريد بالعلة كون الشيء محتاجا اليه اي ان يكون بحيث لا يمكن حصول المحتاج الا بعد حصوله او كونه
الشيء مصدرا للشيء او كونه موقوفا عليه الشيء ومتقدما عليه بالذات فان هذه المعاني الثلث متلازمة انتهى
في الوجود دون ترتب في اعتبار العقل لتقدم احتياج المعلول على مصدريته لعلته وتقدم مصدريتها على
تحقق المعلول وتقدم تحققه على تأخره عن العلة المقارن لتقدمها عليه فالصواب في الجواب ان يقول
يختلف بحسب الحصول في الذهن فبعضها يمكن ان يحصل بالنظر وغيره وبعضها لا يمكن ان يحصل الا بالنظر بل
بغيره فقط وللحصول بالنظر وبغيره يتغايران والحصول بالنظر لا يمكن بغيره والحصول بغيره لا يمكن به
مطلق فالمعلومات الاولى نظرية نظريات والمعلومات الثانية بديهيات فالمراد بالحصول في تعريف النظري مطلق
الحصول وفي تعريف البديهي الحصول المطلق فالنظري ما يتوقف حصوله على النظر وهو ان يتوقف في ضمن
حصوله عليه والبديهي ما لا يتوقف حصوله المطلق على النظر وهو ان لا يتوقف جميع افراد حصوله
عليه وبهذا ظهر لك ان المتصف بالنظرية والبديهية اولا وبالذات هو الحاصل في الذهن من حيث
هو مع قطع النظر عن حصوله في الذهن اي المعلوم لا الحاصل في الذهن من حيث هو حاصل في الذهن اي
العلم وان النظرية والبديهية لا تختلفان باختلاف الاشخاص والاوقات وبهذا اسقط تحقيق تقسيم
وهو ولي التفضل والانعام قوله سلمنا ذلك لكن لا يتم اه هذا الجواب مبني على ان النظرية والبديهية
صفتان للعلم بالذات وللمعلوم بالعرض وقد عرفت ان الامر ليس كذلك كيف وما يترتب عليه النظر ويحصل في الذهن
مع قطع النظر عن حصوله في الذهن بواسطة النظر اولا وبالذات هو نفس الشيء من حيث هو اي المعلوم وثانيا وبالعرض هو الشيء من حيث هو
حاصل في الذهن اي العلم مع انه لا اختلاف بين العلمين بحسب التشخص لان العرض انما يتشخص بالمحل
وحصول كل علم لكل فرد يمكن من النظر والحدس ممكن لما سبق ولا بحسب الجنسية لان كل علم كما يمكن ان يحصل
بالنظر يمكن ان يحصل بالحدس فتامل قوله فالامر عليه اهون اه لان منشأ النظرية والبديهية على الجواب
في الذهن الاول حال العلم اي المعلوم وهو لا يختلف فانه في نفسه اما ان يتوقف على النظر او لا يتوقف عليه العالم
وعلى الجواب الثاني حال العالم اي التحصيل وهو يختلف باختلاف العالم فيجوز ان يكون تحصيل علم واحد
متوقفا على النظر وغير متوقف عليه باعتبار العالمين قوله وكان هذا المعنى مراده وذلك بان يكون
مراده من الحصول الوجود الظلي اي الحصول للعالم ويؤيده ان وجود العرض هو بعينه وجوده لموضوعه
على ما صرح به الشيخ وغيره قوله بل التقسيمان اه وجه ان النظر معتبر في عنوان القسم الثاني ومفهومه معا لا اطلاق القسم

الاول فانه يعتبر فيه هو مفقط وخروجه عنهما لا ينافي دخوله في مفهومها اذ فرق بين جزء الشيء وجزء مفهومه
قوله ولما احطه توجه نفس نحو المعلوم اعلم ان للنفس توجهين الاول التوجه نحو المجهول الذي قصد تحصيله والتوجه
فيه حين التوجه بمقصوده يحصل بالحركة الفكرية كما ان التوجه اليه في التوجه الاخر بمقصوده يحصل بالحركة الا لا بينية والثاني
الملاحظة وهي التوجه نحو المعلوم المخزون في الخيال الذي هو خزانة المحسوسات او الحافظة التي هي خزانة الموهومات
او العقل الفعال الذي هو خزانة المعقولات وهيهنا اشكال قوي وهو ان النسيان زوال الصورة عن القوة المدركة
والخزانة معا والذهول زوال الصورة عن القوة المدركة فقط ولا اشكال انا نبين للتبين تعرض الكواذب
المعقولات كما انها تعرض لصوادقها فيلزم ارتسام الكواذب في العقل الفعال وقد اجاب عنه بعض المحققين بان
شان العقل الفعال في خزانة الصوادق الحفظ والتصديق معا وفي خزانة الكواذب الحفظ فقط اي
الحفظ على سبيل التصور دون التصديق ولا يخفى ان هذا الكلام مع ابتنائه على خلاف ما عليه الجمهور من حصول
التصور والتصديق بالعلم الحصولي الحادث ولزوم عدم المطابقة بين الخزانة وبين ما هي خزانة له لا يتم لان
الاشكال انما هو في طريان الذهول والنسيان على تصديق الكواذب من حيث هو تصديق وما يتخلى
هيهنا هو ان الكواذب انما يدركها العقل المشوب بالوهم لا العقل الصرف لما تقرر عندهم ان الغلط انما عرض للنفس
المجردة بدون معارضة الوهم ... والعقل الفعال انما هو خزانة مدركات العقل الصرف فلا يلزم ارتسام
الكواذب في العقل الفعال بل في الحافظة التي هي خزانة الوهميات فتامل قوله والتفت النفس اليها اي المنتقلة اليه
والصورة الحاصلة فيه اي بالوجه مختلفان بالذات ومتحدان بالعرض فلا يجتمع الملاحظة وحصول الصورة
حقيقة وحصول الصورة يتخلف عن الملاحظة في معلوم الشيء بالوجه نظرا الى ذي الوجه والملاحظة تتخلف عن
حصول الصورة فيه نظرا الى الوجه فبين الملاحظة وحصول الصورة عموم وخصوص من وجه تحققا وجه
الاجتماع بينهما اذا كان الشيء والصورة متحدان بالذات والافتراق بينهما اذا كانا مختلفين بالذات
قوله كما في معاني الحروف وغيرها كالنسبة التامة الخبرية والانشائية والنسبة الناقصة الاضافية والتوصيفية
قوله واعلم ان اه اعلم ان الفكر يطلق على ثلثة معان الاول حركة النفس في المعقولات سواء كانت
لتحصيل المطلوب اولا وتقابله التخيل وهو حركتها في المحسوسات والثاني الحركة من المبادي الى المطالب اي
مجموع الحركتين وهذا هو الفكر الذي يحتاج فيه في جزئيته الى المنطق وبازائه الحدس فانه انتقال من المطالب
الى المبادي دفعة ومن المبادي الى المطالب لكن اعني مجموع الانتقالين على ما صرح به في النمط الثالث من شرح

الاشارات وغيره والثالث الحركة الاولى وحدها فربما انقطعت وربما تمادت وتحققت بالحركة الثانية وهذا هو
الفكر الذي يقابله الحدس فاذا كان الانتقال الاول دفعيا والثاني تدريجيا يحصل نوع اخر وهو
لكنهم لم يجعلوه من عداده لكونه نادر الوقوع غير متحقق في العلوم على ما نقل من شرح الاشارات عن المعلم
الاول وقد اصطلح المتأخرون على ما يلزم الحركة الثانية غالبا وهو ترتيب امور حاصلة يتوصل بها الى
تحصيل غير الحاصل ويرد عليهم ان كثيرا ما يقع الحركة الاولى بدون الثانية فيلزم الواسطة بين
الضروري والنظري الا ان يفسر الحدس بالانتقال من المبادي الى المطالب دفعة سواء كان مع الحركة
الاولى او بدونها ويجعل الحدس مقابل الفكر بالمعنى الثالث مقابله اخص عدة نسبة مقابلة اليها
نظرا الى الانتقال الاول انتقال من المجهول الى العلوم و... من بعد الى المعلوم فنقول بان النظر
كالمرادف للفكر اما بحسب كل معنى من معانيه او بحسب بعضها وعلى كل تقدير ففيه اشارة الى التغاير اعتبارا
بينهما بان ملاحظة ما فيه الحركة معتبر في النظر وغير معتبر في الفكر وربما يقال ان اطلاق الحركة هيهنا على سبيل
التجوز والتشبيه لان الحركة تقتضي ان يكون للمتحرك في كل آن فرض فرد من الحركة لا يكون ذلك الفرد له
في الآن السابق واللاحق والآنات المفروضة غير متناهية فكذلك الافراد فلا يكون موجودة بالفعل لا
جميعها ولا بعضها ولا يلزم انحصار الغير المتناهي بين الحاصرين على الاول وترجيح بلا مرجح على
الثاني ومن المعلوم انه في الفكر الا علوم متناهية حاصلة بالفعل فسمى الرجوع من المبادي الى المطالب وبت
حيث ان الالتفات والملاحظة عبارة عن الصورة التي حصلت في الخزانة المدركة بعدما زالت عن المدركة
فيما فيه الحركة هيهنا هي الحركة الصورية بهذا الاعتبار وهي امر متجدد وان افراد غير متناهية بالقوة
وان كانت من حيث انها حاصلة في الخزانة امر ثابت وليها بالفعل افراد متناهية فالقول بتنظير الحركة
ها هنا انما هو فيه التدرج بالفعل كيف وفي الفكر انتقال من المبادي الى المطالب ومن المطالب الى المبادي
على سبيل التدريج فتدبر قوله واورد عليه هذا الايراد على تفسير النظر بالترتيب بانه لا يشمل التعريف
على المعرف بالمفرد مع انه لا خلاف في امكان وقوع التصور بالمفرد والجواب بانه لا ينضبط
انضباط التعريف بالمركب ولم تجعل للصناعة والاختيار فيه مدخل لم يلتفتوا اليه فخصوا النظر بما هو
منه وهذا معنى قول الشيخ ان التعريف بالمفرد نذر ضراح اي قليل ... فالجواب الرابع قريب
من الصواب اما الاجوبة الاول فلا يخفى ما فيها من وجوه الاختلال فمن ذلك الوجوه ان الوجه الذي

١٨٠

قوله التي فيها م

مفقود

علم بالمطلوب سابقا على التعريف لو كان معرفا لطلب المجهول المطلق من نفسه لا ترتيب فيه ومن المفرد
وكذا لا ترتيب في المشتق لا بين الذات والصفة ولا بين المشتق والعرض قوله وهي مركبة اه اعلم ان في
المشتق اقوالا الاول انه مركب من الذات والصفة والنسبة وهو قول المشهور وذهب اليه اهل العربية
والثاني انه مركب من المشتق منه ومن النسبة فقط وذهب اليه السيد الشريف قدس سره واستدل عليه بان معنى
الشيء غير معتبر في الناطق والا لكان العرض العام داخلا في الفصل ولا ما يصدق هو عليه والا لانقلب
الامكان بالوجوب فان ثبوت الضاحك للانسان مثلا فان الشيء الذي له الضحك هو الانسان
وثبوت الشيء لنفسه ضروري ورد بانه يعلم ان مفهوم المشتق ليس فصلا بل يعبر به عن الفصل وما ذكر من
لزوم الانقلاب فغير لازم لجواز اعتبار القيد والثالث انه معنى بسيط لا تركيب فيه واختاره المحقق الدواني
انه يعبر بمعنى الاسود والابيض ونحوهما بالفارسية سياه وسفيد ونظائرهما ولا يدخل في مفهومهما
لا عاما ولا خاصا والا لكان معنى قولك الثوب الابيض ثبوت الشيء الابيض او الثوب ثوب
الابيض وليس بينه وبين المشتق منه تغاير بحسب الحقيقة فان الابيض مثلا اذا اخذ لا بشرط شيء هو
عرض ومشتق منه واذا اخذ بشرط شيء نحو ثوب ابيض مثلا وثبت جميع ان الامر لو كان كذلك
لكان حمل الابيض على البياض القائم بالثوب صحيحا مع انه معلوم الانتفاء بالضرورة ومن ايده بصحة
الحرارة اذا كانت قائمة بنفسها كانت حرارة وحارا والضوء اذا كانت قائمة بنفسها كانت
ضوءا ومضيئا فقد اشتبه عليه مفهوم المشتق بما يصدق هو عليه والحق ان معنى المشتق امر بسيط
ينتزع من المعروض وما يصدق عليه بالنظر الى الوصف القائم به فالموصوف والوصف والنسبة كل منها ليس
عينه ولا داخلا فيه بل منشأ الانتزاع وهو يصدق على الموصوف وربما يصدق على الوصف
والنسبة فتأمل قوله ولذلك عدل اه ولانه ليس بعرف في حال النطق بل الوصف وتأخيره يشهد
الوجدان السليم والترتيب في التعريف المشهور يوهم ذلك وان كان المراد منه ملاحظة المحصل قوله
يستعمل كان اه التعريف المشهور يكون المعلوم مأخوذا فيه يوهم تخصيص المعلوم المقابل للمجهول
والمجهول بالجهل المركب وان كان المراد منه المعنى الاعم فعنه اشارة الى وجه آخر للعدول كما
كما نبه عليه السياق هو قوله وقد يقع فيه الخطأ فان الخطأ هو عدم موافقة الغرض قوله سمي
وقد قيد بالغاية اه هو قوله لتحصيل المجهول فان الغاية لا يترتب الا على ما هو حاصل بالاختيار قوله

ممنعص

فلا يتعقل بعض المبادي المترتبة ونحو ذلك او يتعقل ونحو ذلك تعقلها لا من حيث الكثرة والترتيب وتقدم
بعضها على بعض لاحتمال ان يكون قد حصل في الآن قوله لانه ليس بعضه بعضا اه ولو كان بالتجربة
لكان حكم الاحد شيئا لان الحركة الفكرية لا يتخلف عنه لكونه مبدأ اخيرا من المبادي قوله
يستنبط منها اه اي يستنبط منها احكام جزئيات موضوعها استنباطا بالبديهة او بالكسب بان يجعل
تلك القاعدة كبرى الصغرى سهلة الحصول ولا احتياج الى الاستنباط منها ان هو في النظريات التي
يقع الخطأ فيها فاذا احتيج النظريات الى القواعد المنطقية تفتقر النظريات الى المنطق قوله فانهم
مع انه لو كفت اه حاصله ان وقوع الخطأ يستلزم عدم كفاية الفطرة فان عدم كفاية
الفطرة المخصوصة يستلزم عدم كفايتها من حيث هي فلا حاجة الى اثبات عدم كفايتها فان قلت
الفطرة يستقيم تعصم عن الخطأ بشرط عدم اهمالها ورفع العوائق عنها كما ان المنطق يعصم عنه
بهذا الشرط فلا فرق قلت لو سلم ذلك فالفرق ان هذا الشرط في الفطرة يكاد ان لا يمكن
وفي المنطق يمكن على ما يشهد به الفطرة السليمة قوله او لا حاجة اليه اه لان الاحتياج الى بداية الحديث
انما هو من جهة المعارضة المشهورة مع تباع الحاجة الى نفس بيان الحاجة واعلم ان المنطق يشتمل
على تقسيم فيه ما هو ضروري كالحكم باحتمال المحصول للعموم ونظري يقع فيه الخطأ كالحكم بانعكاس
الموجبة الكلية جزئية ونظري يقع فيه الخطأ كالحكم بانعكاس الموجبة الضرورية فانها تنعكس
عند بعض المنطقيين ضرورية وعند بعضهم مطلقة وعند بعضهم ممكنة والمنطق عام بالنظر الى
القسمين الاولين قوله فان قلت له انت جبران وقوع الخطأ بالفعل من غير حجر يستلزم
احتمال عدم وقوع الفكر صوابا وهو يستلزم الاحتياج الى العلم بالطريق الفكرية ولو دل على الوجه
الكلام ثم المنع الذي قيل ان الاستدلال على ما ذكر مر ارتفاعه الظاهر انه غير وارد فان التمييز بين
الصواب والخطأ يحصل من العلم بالطرق سواء كان على الوجه الجزئي او الكلي والمنع الذي بعده
انما يصح اذا كان المراد من الاحتياج معنى وما اذا اريد منه ما يطلق عليه الاحتياج ولو على
التجوز فلا كما لا يخفى قوله قلت وقوع الخطأ اه اي وقوع الخطأ من افاضل المتقدمين
لاحترازهم عنه يستلزم نظرا من جميع تلك الطرق او بعضها فلا يتجه منع الاستلزام على ما في
شرح المطالع من ان البديهة لا تستلزم المعلومة قوله فيه نظر وله جواب نقل عنه في النظر بجواب
وجه

علاوة ٣
وذلك لانه لم يلزم من جميع الغائه
وهو جهل الفطرة المخصوصة لا يمنع
ان يكون عدم كفاية الفطرة من حيث هي
بان لا تكون الفطرة المخصوصة فانه بدونها فرع الطبيعة لا فرع الفرد
ذلك وفيه وعلى عدم كفاية الطبيعة ان تكون فرع الطبيعة
بل فرع الفرد فانه لو كان او سلبا وكلما هو لازم
للفرد من حيث الخصوص بسيط فهو لازم للطبيعة
لانه لو لم يلزم الطبيعة من حيث هي للطبيعة لكان
لم يكون ثابتا لما هو ثابت للفرد فان ما هو
ثابت للطبيعة من حيث هي ثابت للفرد نفع
اجماع النقيضين في المسلوب منه

الاحتياج م

بالفعل وبعض النظر ان ما ذكر لا يدل على الاحتياج الى القانون بل الى العلم بالطرق الكسبية مطلقا سواء
كان ذلك العلم حاصلا من الكليات او لا وخصوصية حصوله من الكليات في الاحتياج وامتناع حصوله من
الجزئيات لا يستلزم ذلك كيف والمحتاج اليه من حيث انه محتاج اليه لا يلزم ان يكون ممكن الحصول من
جميع انحاء حصوله ممكنا ولو سلم فلا يلزم من الاحتياج الى قانون الاحتياج الى قانون مخصوص
الذي هو المنطق فان القانون العام ليس منحصرا فيه بحيث لا يمكن ان يكون غيره والجواب ان لا نعني بما
حقيقة الاحتياج الا ما يترتب عليه العصمة وبعد ان يستعمل كلمة الفاء فيه ولو على التجوز وكان قوله ولا
نعني اشارة الى ذلك ولا شك ان هذا المعنى متحقق في المنطق قياسا الى العصمة فتأمل ومن يعلم
ومنه البداية والرشاد قوله ما يبحث فيه اه اي يبين فيه اعراض الذاتية من حيث انها عرض
ذاتية له او منسوبة اليه بالدليل او بالنظر ويحمل هذه الاعراض بهذه الحيثية على موضوع المسائل
بنوع تبعها عليها فان البحث والبيان انما هو بالاستدلال او التنبيه ومرجعه هو المحمول دون
الموضوع وطريق التوزيع على المسائل فلا يتوهم صدق تعريف على العرض الذاتي فان ما يلحق
الموضوع لذاته او لما يساويه لمحقق لذاته او لما يساويه ولا يصدق على موضوع المسألة فانه
قد يكون مغاير الموضوع العلم ومحموله عرضا ذاتيا وذلك لان الحيثية معتبرة هنا كما صرح
الشيخ وغيره قوله اي يرجع اه هذا انما بالنظر الى ان مرجع البيان ومحط البحث هو المحمول دون
الموضوع كما مر او بالنظر الى الفرق بين محمول العلم ومحمول المسألة كما سيأتي قوله
وهو الخارج اه اراد بالحمل حمل المواطاة او حمل الاشتقاق والمسائل هي الحمل وذكر المبادي في
الاشتق من قبيل التسامح صرح به السيد قدس سره في حاشية المطالع فالعرض بحسب الاصطلاح كما في
البرهان غير العرض بحسب اصطلاح قاطيغورياس كما ان الذاتي والموضوع فيه غير الذاتي
في ايساغوجي والموضوع في قاطيغورياس واراد بالشيء ما يعم الواحد والمتعدد والماخوذ
مع حيثية وغير الماخوذ معها اي مع الحيثية الزائدة على حقيقته والا فلابد في كل علم من اخذ
موضوع مع حيثية لئلا يلزم اختلاط العلم الاعلى والادنى اذ يبحث في العلم الاعلى عن
الاشياء من حيث الوجود ولو اخذ موضوع علم الادنى شيئا على الاطلاق لكان موضوعه
مشتملا على جميع الحيثيات التي منها حيثية الوجود وقد اشار اليه الشيخ في برهان الشفاء حيث قال

موضوع

او التنبيه

المميز

موضوع العلم اما ان يكون قد اخذ على الاطلاق من حيث هو هو بطبيعته غير مشروط فيه زيادة معنى ثم
طلب عوارضه الذاتية المطلقة مثل العدد والحساب واما ان يكون قد اخذ لا على الاطلاق ولكن من جهة
اشتراط زيادة معنى على طبيعته من غير ان يكون فصلا لنوع ثم طلب عوارضه الذاتية التي تلحقه من تلك
الجهة مثل النظر في عوارض افراد الاكر المتحركة ومما يشعر ان يعلم ان الحيثية المعتبرة في الموضوعات
ليست علة للحوق الاعراض الذاتية ولا قيدا للمعروض انما هي علة للبحث عنها او قيد للمعروض وانها
في نظر الباحث لا الاتصال مثلا اي موضوع المنطق ليس شرطا لعروض الحيثية والفصلية وبحيث انه
يكون متمما لعلتها القابلة بل سببا للبحث وقيدا للموضوع في نظر الباحث وبهذا يظهر انه لا حاجة
الى تمييز المسألة المشتركة بين العلمين باختلاف البراهين على ما هو المشهور قال الشيخ في برهان الشفاء
جسم العالم او جرم الفلك ينظر فيه المنجم والطبيعي جميعا ولكن الجسم الكلي هو موضوع العلم الطبيعي
بشرط وذلك الشرط هو ان له مبدأ حركة وسكون بالذات وينظر فيه المنجم بشرط وذلك هو ان له
كما فانهما وان اشتركا في البحث عن كرية ذلك الجسم فهذا يجعل نظره من جهة ما هو له من احوال
تلحق الكم وذلك يجعل نظره من حيثية ما هو ذو طبيعة بسيطة قوله لذاته او لما يساويه اي لا بواسطة او
يلحق شيئا آخر او بواسطة تشترك في الاول وربما يقال له عرض اولي فالتعبير بنفي الواسطة في العروض ونفي
امر فيسمى الواسطة في الثبوت وهو كل من الواسطة وذي الواسطة معروضا حقيقيا وفي ما يلحق امرا بها
بشرط المساوي ومن العارض الذي يعد العروض للامر الاعم او الاخص في الصدق او يلحق لامر
المباين فيهما لا يعد عرضا ذاتيا لذلك الشيء بل عرضا غريبا لانه احق بان يعد من احوال
الاعم او الاخص والمباين وما يعرض له بعد ما يعرض لما يساويه وان كان احق بان يعد
من احوال ذلك المساوي لكنه يعد من احوال الشيء لارتباطه بينه وبين ما يساويه وعموم الفلك بينهما
فما نبه الى العرض الذاتي هو العارض لا لاجل الاعم او الاخص على الوجه الذي يسبق العارض للاعم او
الاخص فالعرض الذاتي يمكن ان يختص بطبيعة المعروض من حيث هي ولا تتجاوز الى الافراد ولكن هذا
القسم لا يبحث عنه لان المسائل هي القضايا المتعارفة ويمكن ان لا يختص بطبيعة من حيث هي فيكون
مساويا او اعم او اخص منه مطلقا او من وجه بجواز ان لا يكون هنا واسطة في الثبوت اصلا او يكون
مساويا له او اعم او اخص مطلقا او من وجه بحسب الصدق وبحسب التحقق بما ذكر ما ظهر ان في مثل الاحق

بيان للشرط

الشرط

وما يعرض

بواسطة المساوي كالضحك اللاحق للانسان بواسطة التعجب والتعجب اللاحق له بواسطة ادراك الغريب ونحوهما
كما هو المشهور فيما تحرر لان المراد من الوسايط مفهوماتها وغيره ان المساوي وغيرها [illegible] انما
هي المفهوم وكذا ان مفهوم التعجب والمدرك ليس عروض حقيقة للضاحك والمتعجب وما قال المحشي
في حاشيته شرح التجريد ان كل فرد يصدق عليه فرد كل شيء فهو يصدق عليه مفهومه بشرط شيء لا بشرط مفهوم م
الصدق م معه فكانه اراد بمفهومه المفهوم الذاتي او اراد بالصدق عليه ذلك المفهوم ما يشتمل على سبيل الحمل التحقيقي
الحقيقة والمجاز والا فمن المحرر انه لا يصح كيف مناط الصدق هو قيام مبدا الاشتقاق بالموضوع فان
الصدق على ما زيد الصدق على المفهوم الذاتي وهو ان انسانا مثلا من **قوله** على ما ذكره المتأخرون تعلق
بعض الموضوع ونحو [illegible] من حيث نفس مفهومه عرض ذاتي ومن حيث انه ماخوذ مع
الطبيعة الانسانية وتتحد معها عرض للضاحك قال الشيخ فسر الموضوع الصناعي من الشفاء بعض
فيه عن الاحوال المنسوبة اليه [illegible] على سبيل ويحتمل ان يتعلق بتفسير العرض الذاتي وصرح او مع
الموضوع ومن اراد بالمتأخرين الجمهور واشار الى خلاف بعضهم حيث زعموا ان ما يلحق الشيء لجزئه
الاعم عرض ذاتي لا الى خلاف المتقدمين قال الشيخ قد [illegible] وصف به [illegible] من ان الشفاء بانه تحقيقا
قوله او بان يجعل نوعه اه او بان يجعل من موضوع المسئلة كالاول الصوته نفسه [illegible] ما صرح
عرض م المحقق الطوسي في شرح الاشارات الموضوع تبعا **قوله** ما يعرض للامر الاعم اه اي ما يعرض بواسطة امر اعم او اخص
في ثبوت على احد القسمين او وسطه في العروض بشرطه ان لا يتجاوز ذلك الاعم في العموم في موضوع
العلم [illegible] البحث في العلم عن العرض القريب [illegible] الاخص والبحث عما هو عرض ذاتي لنوع موضوع
العلم او النوع عرضه الذاتية وان كان من الظاهر البحث عن العرض القريب [illegible] لامر اخص [illegible]
بحث عن العرض [illegible] بناء على الفرق بين محمول العلم ومحمول المسئلة فهذا الشرط انما هو على تقدير
الفرق [illegible] اما هو على تقدير المسامحة في تعريف الموضوع وتجويز البحث عن العرض القريب لاجل [illegible]
قوله او يجعل عرض الذاتي اه ههنا اربع صور الاولى ان يجعل عرضه الذاتي موضوع المسئلة
ويثبت له عرض الذاتي كقولهم كل حركة تنطبق على الزمان والثانية ان يجعل العرض الذاتي موضوع المسئلة
ويثبت له ما يلحقه لامر اعم كقولهم كل حركة تنقسم الى غير النهاية والثالثة ان يجعل انواع العرض الذاتي
موضوع المسئلة موضوع المسئلة ويثبت له عرض ذاتي له ومثاله ما ذكر فان المتحرك بالحركتين المستقيمتين نوع العرض الذاتي

ويكون

ويكون شيء منها عرضا ذاتيا له والرابع ان يجعل نوع العرض الذاتي موضوع المسئلة ويثبت له ما يلحقه لامر اعم
كقولهم كل حركة طبيعية لا يتخلل السكون بينهما وبالجملة موضوع المسئلة موضوع العلم او نوعه او جزئه او عرض
ذاتيا او نوعه او عرضا ذاتيا لعرض ذاتي او عرضا ذاتيا لنوع موضوع العلم وعرضا ذاتيا لنوعه عرض
الذاتي ومحمولها عرضا ذاتيا ونوعه وعرضا ذاتيا لعرض ذاتي وعرضا ذاتيا لنوع موضوع العلم
وعرضا ذاتيا لنوع العرض الذاتي وربما يكون موضوع المسئلة موضوع العلم مع العرض الذاتي او نوع
موضوع العلم مع عرضه الذاتي وعرضا ذاتيا لعرض ذاتي مع ذلك العرض الذاتي كما في قولهم الجسم
المتحرك يجتمع فيه اقتضاء قسري وطبيعي معا وقولهم الحيوان المتحرك بالحركة الارادية وقولهم الحيوان المريد
الحركة يختلف حركته عن ارادته المتحرك وقولهم الحركة يتخلل السكون والحاصل ان المدار على ان لا يكون
البحث خارجا عن موضوع العلم وعن عرضه الذاتية المنسوبة اليه **قوله** وقد نقض الشيخ اه الاخلاق في
ان ما يعرض لشيء لامر اخص عرض غريب ولا في ان ما هو عرض غريب لموضوع العلم لا ينسب الى الموضوع
ولا يبحث عنه في العلم فالاعراض الذاتية في تعريف الموضوع هي الاحوال المنسوبة اليه وذكر بالعد [illegible] للبيان
الذاتية واما العوارض الذاتية في تعريف المسائل فكان المراد منها العوارض [illegible] على الافراد [illegible] العروض
على الاطلاق فان العارض الذاتي منها ما يشمل افراد الموضوع على الاطلاق كالتحيز للجسم ومنها ما يشمل على
الاعراض التقابل كالزوجية للعدد وقال بهمنيار في التحصيل لو كانت الغريبة يبحث عنها في العلوم لكان يشتمل كل علم على
كل علم وصار النظر [illegible] موضوع مخصوص [illegible] علم الجزئي علما كليا ولما كانت العلوم متباينة **قوله**
او منبيء على الفرق اه [illegible] ان موضوع العلم كما يجوز عين موضوع المسئلة وغيره كذا محمول العلم
ولا تلزم م يجوز عين محمول المسئلة وغيره كقولهم كل جسم له حيز طبيعي وكل فلك لا يقبل الخرق فانه على تقدير
الغرائب مفهوم مردد بين محمولات المسائل المتقابلة اي امر دائر بينهما فعلى كل تقدير العرض الذاتي
في موضوع العلم والمبحوث عنه في الحقيقة هو محمول العلم وتحقيق ان المفهوم المردد بين قبول
الخرق ومقابله [illegible] من الاحوال الاعتبارية وما يبحث عنه على ما حكم به الفرد [illegible] هو احوال
حقيقية [illegible] ان لا يجوز محمولات المسائل مقصودة بالذات [illegible] قال
الشيخ في برهان الشفاء الاعراض الغريبة لا يجعل مطلوبات في مسائل الصنائع البرهانية [illegible]
ان المعتبر في موضوع العلم النفس الطبيعة من حيث هي لا من حيث العموم ولا من حيث الخصوص [illegible]

مثلا موضوع العلم الطبيعي هو الجسم الطبيعي من حيث هو لا من حيث العموم او الخصوص ح

مما يلحقها من حيث العموم و الخصوص فهو عرض ذاتي لها من حيث هي و ان كان عرضا غريبا لها من حيث العموم
او الخصوص فما يلحقه من حيث العموم كالتحيز و من حيث الخصوص كالقوة اللامسة اعراض ذاتية للطبيعة
من حيث هو و ان كان اعراضا غريبا للطبيعة العامة او الخاصة فالعارض لامر اخص ان اعتبر اتحاد ذلك
الاخص مع المعروض و لم يعرض فهو من الاعراض الذاتية و ان اعتبر خصوصية هي لامر حيث انها خصوصية
المعروض و الاحوال العارضة له من حيث الخصوصية فهو من الاعراض الغريبة و هذا الاخير في العارض
لامر اعم فان الاعم لو جد به لمبهم متحدة مع الاخص بالذات او بالعرض و الاخص ليس كذلك فتامل جدا
او لنقل ان موضوع العلم هو حقيقة الجسم الطبيعي مثلا من حيث انها سارية في الافراد جميعها او بعضها
فيبحث في العلم عما هو عرض ذاتي للموضوع لذاته الحقيقية فبعض اعراض الذاتية يلحقه من حيث هو سارية
في جميع الافراد كالتحيز الطبيعي و الاشكال الطبيعية و بعضها يلحقه من حيث هو سار في بعض الافراد
كالقوة اللمس و امتناع الخرق فيما ظن انه عارض لامر اخص هو ليس عارضا لامر اخص بل انما يحصل لها
في هذا المقام و من ثم البعض و الانعام **قوله** فان قلت لا حاجة اه مبنى السوال على توهم ان الاشكال
في العارض لامر اخص و حاصل الجواب ان الاشكال انما هو في العارض لامر اخص فان ما يلحق الشيء بعد تخصيصه
نوعا ليس عرضا ذاتيا له كذلك الشيء على ما صرح به الشيخ و غيره و قد عرفت ان المعتبر في موضوع العلم
نفسه من حيث هو لا من حيث الاطلاق و لا من حيث الخصوص مما يلحقه الشيء بعد التنوع و ان لم يكن
عرضا ذاتيا لذلك الشيء من حيث الاطلاق لكنه ربما يكون عرضا ذاتيا له من حيث هو او ان المعتبر
في موضوع العلم حقيقته من حيث انها سارية في الافراد كلا و بعضا و ما يلحقه الشيء بعد التنوع ربما
يكون عرضا ذاتيا له من حيث السريان في بعض الافراد و ان لم يكن عرضا ذاتيا له لا من هذه الحيثية
قوله ان يستقيم اه و ذلك لان اختلاف اللوازم يستلزم اختلاف الملزومات فاستقيم نوع واحد
و المنحصر انواع مختلفة باختلاف الانحاء كالزوج و الفرد باختلاف الزوجية و الفردية **قوله** انما خرجه
اى عن القسم الذي هو خصوصية و اختصاص المعروض على الاطلاق لا مع المقابل و من حيث القسمة
قوله و القسم المستوعب الاولى لانه العرض الاولى يطلق على العرض الذاتي و مع ما يلحق الشيء لذاته و على
ما يلحق الشيء لامر الاعم و لا يشتبها و انما يتم اذا كان المراد به الاول قال الشيخ في هذا الفصل
الاولية فرعية الموضوع هو ان لا يكون الشيء محمولا على الاعم من الذي قبل انه له اولا **قوله** و الامور العارضة اه

ای اذا اعتبر

ای اذا اعتبر ذلک الجنس لا بشرط شیء فانه اذا اعتبر بعضه من حیث هو لا بشرط شیء و لا بشرط شیء یکون عوارض
اولیة الضو فالفرق بین العوارض بحسب القسم الاولی او العوارض بحسب القسم الثانیة بالاولیة و اللا اولیة
انما هو اذا اعتبر الجنس لا بشرط شیء و قد وضع هنا قانون ح و قال القانون ان المتحقق یاخذ طبیعة الجنس مخصوصة
مثل عدد ما و جسم ما فان امکن ان یکون ذلک صالحا لان یعرض له الامران من حالتین فعروضهما اولی
و عند هذا الامتحان یکون جسم ما یصلح لان یتحرک و ان یسکن و لا یکون عدد ما یصلح لان یکون زوجا و فردا
فان طبیعة الجنس کافیة لان یتصورها و قد عرض لها الامران من ان یلتفت الی لحوق فصل له و لیس
طبیعة العدد کافیة فی ان یتصورها و قد یعرض له واحد من الامرین ما لم ینضم الیها حد الذین فصل **قوله**
تصریح بان عدد تامل اه ای عدد ما من قبیل التقابل مطلقا سواء کان من قبیل الحرکة و السکون او من قبیل الزوجیة
و الفردیة من الاعراض الذاتیة مما لا یحتمله فیه انه یوهم ان المراد بالاولی یطلق العرض الذاتی فلا بد ان یقال
للمعروف ان الزوجیة و الفردیة مثلا عرضان ذاتیان للعدد و باعتبار به عرضان غیر ذاتیین عنه اه **قوله**
و ایضا فقد صرح الشیخ اه جواب آخر عن سوال الاول لا عن سوال الثانی و لو سقط فی السوال فقد اغنی
محمولات المسائل الا انه لم یتوجه بهذا الجواب لحلی ان محمولات المسائل مع قطع النظر عن التقابل اعراض
ذاتیة للنفس موضوع العلم من حیث العموم او الخصوص او لحقیقته الساریة فی الافراد کلا او بعضا على ما سبق
من التحقیق و تلک المحمولات بعضها یشمل جمیع افراد الموضوع العلم على الافراد و بعضها یشمل على سبیل التقابل
بان یکون بعضها مقابلا لبعض سواء وقع ذلک المقابل محمول مسئلة اخری یتعلق الغرض العلمی به او لم یقع
لعدم تعلق الغرض العلمی به قال الفارابی فی تعلیقاته العلم الطبیعی له موضوع یشتمل على جمیع الطبیعیات
و نسبته الی ما تحته نسبة العلوم الکلیة الی الجزئیة و ذلک الموضوع هو الجسم لا هو متحرک و ساکن و المبحوث
فیه و عنه هو الاعراض اللاحقة من حیث هو کذلک لا من حیث هو جسم فلکی او عنصری ثم النظر فی الاجسام
الفلکیة او الاجسام العنصریة نظر اخص فان النظر فی موضوع هذا الجسم هو جسم مخصوص لا الجسم المطلق ثم تتبع ذلک
النظر فیما هو اخص منه و هو النظر فی الاجسام الطبیعیة الملحوظة مع المزاج و ما یعرض لها من حیث ای
کذلک ثم یتبع ذلک فیما هو اخص منه و هو النظر فی الحیوان و النبات و هناک یختم العلم الطبیعی **قوله**
بحث المضادة اه عن تقابل التضاد و العدم و الملکة دون تقابل التضایف و السلب و الایجاب لان عدم
اجتماع المتضایفین و لو من جهتین فالتضایف من حیث هو تضایف لا یقع المحمول و السلب المقابل للایجاب

الشیخ ح

نقلا ای قولا عن القسم المختص على الاطلاق ح

العبرة ح

ذلک ح

النظر

ليس عدماً صرفاً او السلب البسيط ليس عرضاً بل لا عرضاً وكون التقدم والتأخر ونحوهما اعراض ذاتية للموجود
المطلق الذي هو موضوع الالهي المنقسم باعتبار التصاف لان كلا منهما مع عدم مقابل لا افراد
الموجود ثم العدم المقابل للايجاب يقال له العدم المطلق والعدم المقابل للملكة يقال له العدم الخاص نظراً الى
ان الاول عدم الشيء مطلقاً والثاني عدم له ثبوت نظراً الى ان الاول السلب الثابت والثاني السلب الثابت
~~فلفظ خصوصاً وقع ههنا بمعنى الخاص ولفظ فقط قيد السلب ان العكس اي اما الكلمة في الفقه~~
فقط او مع ملاحظة معنى الى فان المقابل بالمثل لا يجوز الا مع ذلك السلب والعكس اي اما الكلمة في الفقه
الحكم الذي هو المحمول عن الشيء فان المحمول العارض للشيء هو المحمول على ذلك الشيء وعن مشهور ويحتمل ان يتعلق
بالوصول ونحوه على التضمين والمراد بالمثل المثل في المعارضة والحاصل ان عارض الشيء بحمل الموضوع عنه
وعن مقابله المماثل له في المعارضة عرض غريب وبعض الوصف انه لا يجوز لذلك العرض خصوصية الموضوع
ولا يجوز من شأنه عروض له لعدم قوله القسمة الاولية اه هذه الاعراض الذاتية لانواع المقسم فقط
على ما ذهب اليه بعض المقسم بنفسه على ما ذهبا اليه والقسمة العقلية على تقدير التقابل بين الاقسام تفيد الحصر
والشمول وعلى التقدير عدم التقابل لا تفيد ولذا غير الاسلوب بترك اداة الحصر في التقسيم على ذلك
التقدير قوله موضوع المنطق اه ذهب المتقدمون الى ان موضوعه هو المعقولات الثانية من حيث انها
توصل الى المجهول وعدل المتأخرون عنه الى ذلك لان كثيراً ما يبحث في المنطق عن غير المعقولات الثانية
كالذاتية والعرضية والمبحوث عنه في العلم هو الاحوال الموضوع لا نفسه وانت خبير بانه لا يبحث في المنطق
عن المعقول الثاني من حيث هو معقول ثاني بل من حيث هو احوال المعقول الثاني الآخر مثلاً يبحث عن
الذاتية والعرضية من حيث انها من احوال الكلية التي هي من المعقولات الثانية المعلوم التصوري والتصديقي
مفهومهما لا يصلح لان يبحث عنه من حيث الايصال على الوجه الكلي وكذا ما صدق عليه من المعقولات الاولى
كما يظهر بالتأمل الصادق فلا بد ههنا من ارجاعهما الى المعقولات الثانوية ومما ينبغي ان يعلم ان المعقول
الثاني هو ما لا يحاذى في الذهن فقط فالمعقول على قسمين الاول ان يكون الوجود الذهني شرطاً للعروض
كالوجود والشيئية ونحوهما والثاني ان يكون شرطاً كالكلية والجزئية ونظائرهما وموضوع المنطق هو القسم الثاني
قوله بل يبحث اه اي يبحث عن الموصل البعيد الى التصورات والتصديقات كالجنس والفصل والصغرى و
الكبرى وعن الموصل الابعد في التصديقات فقط كالمقدم والتالي من حيث الايصال بان يتعلق الحقيقة

وثانياً عدم اي موضوع قابل لذلك الشيء كالعمى ... فقط منه

التام

اعراض ذاتية لهم

سيبحث

١٨٥

بالبحث تفصيلاً او تعميلاً كما سبق ولو جعل تفصيل البعيد ونحوه موصلا البعيد من التصورات ليس ببعيد قوله
حتى يكون قولهم المقصود ارجاع محمولات المسائل الى احوال الموصل القريب فلا يتجه انه لا حاجة الى ذلك
فان موضوع المسئلة قد يكون جزء موضوع العلم كما لا ريب ان ما صدق عليه الجنس جزء لما صدق عليه الحد
كالحيوان او الحيوان الناطق لا مفهوم المفهوم وموضوع المنطق انما هو مفهوم من حيث الانطباق على الافراد
قوله بل يجعل موضوع الطب اشارة الى ان بعضهم جعل موضوعه بدن الانسان والاغذية والادوية جميعاً
قوله الدلالة كون الشيء اه اكتفى بعلم المدلول لان علم شيء عن شيء لا يكون الا بعد العلم بذلك الشيء فكان
علم المدلول ماخوذ في مفهوم الدلالة دون علم الدال ولم يعتبر اللزوم كما هو المشهور لان العلم ينقسم الى
النظري والبديهي كما انه اعم من التصور والتصديق ومن الالتفات وحصول الصورة وعند اهل المنطق
اعتبروا اللزوم واهل العربية لم يعتبروه فهو من الدلالة اللفظية الوضعية خاصة كما يدل عليه كلام الشيخ في
الشفاء وما وجد في بعض النسخ من اعتبار اللوازم فهو على تقدير صحته لا يستلزم اللزوم ولو سلم
فهو متعلق بالكون لا بالعلم والقول الفصيل ان يحصل العلم بالعلاقة لا اللزوم وبعد العلم بها لزوم فتأمل قوله
علاقة ذاتية اه اي علاقة حاصلة لذاتي الدال والمدلول مع قطع النظر عن الخارج وتلك العلاقة هي اللزوم
العقلي بينهما كما ان العلاقة في الوضعية والطبيعية وضع الواضع واحداث الطبيعة وكل من هذه الدلالات
الثلث يتوقف على سبق العلم بالدال والمدلول والعلاقة بينهما وتوهم الدور ههنا فقط لان العلم
المتقدم هو العلم بالمدلول مطلقاً والمتأخر هو علم المدلول من الدال وايضاً علم المتقدم هو علم التصوري
والمتأخر هو الالتفات او العلم التصديقي فعرف قوله كالاثر على المؤثر اه ولم يقل بالعكس رعاية
لمطابقة المشهور من تخصيص الدليل بالاني والاول اشكال ودلالة المؤثر على الاثر دلالة عقلية عقلاً وتقدما
لزوم عقلاً ولعلك تتفطن من ذلك ان خصوصية اللفظ في الدلالة العقلية ملغاة حتى لو فرض جماد اثراً
آخر كانت تلك الدلالة حاصلة بخلاف خصوصية اللفظ من الدلالة الوضعية والطبيعية قوله والطبيعة سواه
اي ما ينتقل الذهن في هذه الدلالة هو ممارسة عادة الطبيعة احداث الدال عند ثبوت المدلول كما
ان في الدلالة الوضعية ملاحظة وضع الواضع الدال للمدلول فان قلت دلالة الاسباب العادية
على مسبباتها وبالعكس ليس بينهما علاقة ذاتية ولا طبيعية ولا وضعية قلت تلك العادة ان كانت من قوة
عديمة الشعور فالدلالة طبيعية والا فوضعية على ما يظهر بالتأمل قوله وهي منحصرة اه اقسام الدلالة على

بحث الدلالة

الذهني

الدوام

امر آخر

الانحصار خمسة وعلى تقدير عدمه ستة والانحصار يعلم من شرح المطالع وحاشيته الشريفة وممن صرح بعدم
الانحصار المحقق الطوسي في اساس المنطق قوله وان فرق الطبيعة وذلك لانه على تقدير اضطرار
الطبيعة الى المدلول يستلزم الدال اياه اما عقليا ويحكم الدلالة عقلية فان المعتبر فيها ان
يكون بين الدال والمدلول علاقة اللزوم عقلا سواء كان الدال ناشيا عن الطبيعة او عن غيرها
قوله ولا ينافي ذلك وذلك لانه لا مانع من تحقق الدلالتين من جهتين في مادة واحدة من
جهة اللزوم العقلي تحقق الدلالة العقلية ومن جهة ممارسة عادة الطبيعة تحقق الدلالة الطبيعية قوله
ولم يقل الخ حاصله ان الجمهور عرفوا دلالة المطابقة بدلالة اللفظ على تمام ما وضع له والمصنف اختار ذلك
ولم يقل على مجموع ما وضع له لدلالته على التركيب فلا يجعل التعريف جامعا ولم يقل على عين ما
وضع له لشيئها على ان تعريف الجمهور تمام لعدم اشعاره بالتركيب قوله لان معنا به الخ
النقض اعم مما هو بحسب الاجزاء او الاوصاف فكذا التمام قال الشيخ في المقالة الرابع من الهيات
الشفا لفظ التمام ولفظ الكل ولفظ الجميع يكاد ان يكون متقاربة الدلالة لكن التمام ليس من شرطه
ان يحيط بكثرة بالقوة او بالفعل وقال في المقالة الثامن منها واجب الوجود تام الوجود لانه ليس
شيء من وجوده وكمالات وجوده قاصرا عنه ولا شيء من حيث وجوده خارجا عن وجوده لغيره
كما يخرج في غيره مثل الانسان فان الاشياء الكثيرة من كمالات وجوده قاصرة عنه وايضا فان
الانسان لوجد لغيره بل يخرج من غيره لغيره وواجب الوجود فوق التمام لانه ليس انما له الوجود الذي
له فقط بل كل وجود فهو فاضل عن وجوده وفائض عنه قوله فان اللزوم اه يعني ان المعتبر في حد
الدلالة الالتزامية هو الخروج بدون اعتبار اللزوم وهو عبارة عن عدم العينية والجزئية فيلزم حصر الدلالة
فيلزم حصر الدلالة اللفظية الوضعية في الثلث عقليا فان الحصر العقلي هو ما يكون دائرا بين النفي والاثبات
سواء كان عنوانه نفيا مذكورا فيه او لا فان قلت لا معنى لحصر الدلالات الثلث من غير [illegible]
على ما ذكره في جواب النقض المشهور حتى لا يلزم الحصر عقليا قلت المعتبر في حد الالتزام الخارجية عن العينية
والجزئية لا خارجية عدم العينية والجزئية كما سيظهر لك وهو كاف في جواب النقض المشهور فلا يحتمل الحصر العقلي
قال في حاشيته مقالة البحث الخ انه نقض على تعريف الالتزام بانه لا يصدق على الدلالة الالتزامية
من بين الدلالتين مع انها دلالة الالتزام لا نقض على الحصر في الدلالات الثلث فاذا حصر عقلي دائر بين النفي

و رابع

والانث نعم لو اورد ذلك النقض على تعريف التضمن لكان له وجه لان الجزئية لم يعتبر بعد قال في حاشيته
لتحقق العلاقة اللزومية اي تحققها على سبيل الحقيقة وكون الجزء الاخر واسطة في الثبوت لا ينافي
ذلك والمنافي كونه واسطة في العروض فانه خرج بقوله هذه الدلالة تبعية دلالة التضمن على ما لزمه وهو
غير معقول فان كلا من مدلول التضمن والالتزام ملتفت اليه بالعرض على ما سيأتي في الحاشية من
حيث هو كذلك تتعلق الدلالة بالمدلول او على كل تقدير هذه الحيثية عدم اعتبار الدخول
وهي اعم من اعتبار الحيثية الدخول والا دخول فما ذكره بعد ذلك من اعتبار الاحيثية العينية والجزئية
لا يخالف ذلك قوله فان استناده اه اورد عليه ان ارتكاب التجريد والتجوز في هذا الاستناد
لازم ولو فرض خروج البصر فان العمى هو عدم البصر المنسوب الى البصر فلم يجز استناده اليه ثانيا الا بارتكاب
فارتكاب التجريد لازم والجواب ان المستند الى البصر نفس العمى وليس النسبة داخلة فيه بل فيما يعبر عنه
لكان العمى اذا النسبة وقد اشتمل شبهة الفرق بين جزء الشيء وجزء مفهومه وان صفة البسيط هي باعتبار
حقيقته عدم خاص يعبر عنه بعدم البصر وتقييد به خلال في هذا المفهوم العنوان خارج عن
البسيط ولما كان الالفاظ موضوعة للحقائق دون عنواناتها كان دلالة العمى على البصر دلالة على خارج
الموضوع له وكان استناده اليه من قبيل الحقيقة من غير تجريد ومجاز قوله بان يمتنع في مجرى العادة هذا
اللزوم ليس بمعنى امتناع الانفكاك بل بمعنى اتصال ينتقل الذهن بسببه من الملزوم الى اللازم في
الجملة ولو في بعض الاحيان كما بين لعب الشاب جرح بعض في المطول ولكن يراد بالامتناع
في مجرى العادة امتناع في الجملة وفي بعض الاوقات ولو حمل الكلام على ظاهره يخرج كثير من الدلالات
المجازية عن الدلالة التضمنية والالتزامية مع تصريحهم بالانحصار بافتها قوله لا للدلالة فهم اه
ان اريد فهم اللازم العادي من الملزوم نحو من قبيل الدلالات الوضعية تعم اللفظية وتستند الى تعيين
اهل العرف والعادة وجعلهم ذلك اللازم لازما وان اريد فهمه من اللفظ الموضوع للملزوم كما هو
الظاهر فهو من قبيل الدلالة العقلية فان الدال فيه هو مجموع اللفظ والقرينة وهو ليس بلفظ موضوعا او هو
من قبيل الدلالة المطابقة ومستند الى الوضع الذي هو الوضع النوعي المعتبر في المجاز وان اعتبار اللزوم والكناية
في مطلق الدلالة الوضعية اللفظية على ما يعلم من كلام الشارح لا ينافي ذلك فانه اعم مما هو بتجرد الوضع وما هو
مع ضم القرينة فهذا ينبغي التوقف بين اعتبار اللزوم في الدلالة الوضعية اللفظية وعدم اعتباره فيها فتأمل

النسبة

قوله فان استعمل اللفظ فيه لا يخفى ان الدلالة على جزء الموضوع له وعلى لازمه عند اهل العربية انما تتبين
بتحقق الموضوع له لا دلالة المطابقة لاى استعمال واحد ولا في استعمالين على القول الصحيح من عدم
استلزام المجاز الحقيقة وتقدير ما في الاستعمال الواحد من مثل الغرض المحال وفي الاستعمالين لا فايدة
كيف وهو يخصص دلالة المطابقة بل يجرى في كل نوع منسبق نوع من التضمن والالتزام قوله فقد ذهب الخ
ذهب اهل العربية الى ان الدلالة مطلقا تابعة لاستعمال اللفظ وقصد اللافظ فان استعمل اللفظ في الموضوع له
المطابق كانت الدلالة مطابقة وان استعمل في المدلول التضمني او الالتزامي كانت الدلالة تضمنية او التزامية
ولما كان الاستعمال في المدلول التضمني والالتزامي لا يستلزم الاستعمال في المدلول المطابقي والتضمن والالتزام
عندهم لا يستلزم المطابقة الا على سبيل الذي ذكره المص وذهب اهل المنطق الى ان الدلالة مطلقا ليست تابعة
للاستعمال والقصد بل الدلالة المطابقة فقط فان مدلول المطابقة هو المقصود بالذات اذ هو المستعمل
فيه اللفظ ومدلول التضمن والالتزام ليس مقصودا بالذات ولا مستعملا فيه اللفظ فالتضمن والالتزام عندهم
يستلزمان المطابقة على سبيل التحقق وبعض الدلالة مطلقا عند اهل العربية تبعية للالتفات والقصد الى
المدلول التفاتا وقصدا بالذات فالتضمن والالتزام عندهم لا يستلزمان المطابقة الا على سبيل الذي ذكره المص
وعند اهل المنطق الدلالة مطلقا ليست مستقلة الا دلالة المطابقة فقط فان المطابقة والتضمن والالتزام عندهم
يستلزمان المطابقة على سبيل التحقق وبما قررنا ظهر لك ان محل الخلاف حقيقة هو الدلالة التضمنية والالتزامية
فقط وان المراد بالقصد هنا محل قصد اللافظ او قصد السامع ويتفطن بانه يلزم على اهل العربية
تحقق دلالة اخرى غير الدلالات الثلث وهي الدلالة التضمنية والالتزامية على مذهب المنطقيين لانه في اكثر
على اهل المنطق فان ما هو تضمن والتزام عند اهل العربية فهو عندهم داخل في المطابقة وتسلسل الوضع النوعي
قال في الحاشية اشارته الى ما يشعر به هذه المناقشة بعد بناء الكلام على مذهب اهل العربية واردة
كيف لو اعتبر في التضمن والالتزام تبعيتهما للمطابقة كما هو مذهب اهل المنطق بطل قول المص ولو تقديرا
قال في الحاشية تبعية الالتفات الى الموضوع له بان يكون الالتفات واحد متعلقا بالموضوع له
اولا وبالذات وبالجزء واللازم ثانيا وبالعرض ووحدة الالتفات والملاحظة لا يستلزم وحدة
الفهم والدلالة فان الالتفات يتضمن معنى التوجه والقصد ووحدته بالنظر الى معنى التوجه فقط فافهم
قال في الحاشية مستندة الى الوضع النوعي فقد وضع اللفظ تبعية لمعنى بنفسه لا بالقرينة بنفسه الخ وهو

تخصص

ما يحصل م

مستقلة نـ

ولا تتضمن المطابقة وهو الالتفات وبقصد الى مدلول المطابقي التضمني والالتزامي عندهم صح

١٨٧

والوضع النوعي م

مخصص بالحقايق الخبر هو تعيين الواضع بان كل لفظ يكون كيفية كذا فهو متعين بالدلالة بنفسه على معنى مخصوص
مثلا النوع ان كل لفظ يكون على وزن فاعل فهو للذات من يقوم به الفعل وبهذا لم يعتبر في الوضع قيد بنفسه
فيشمل المجاز والوضع النوعي المتحقق فيه هو تعيين الواضع بان كل لفظ متعين للدلالة بنفسه على معنى
فهو عند قرينة مانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى ودال عليه بمعونة تلك القرينة كذا قال الخ
في التلويح وهو مبنى على ان في المجاز وضعا واحدا نوعيا وكلام في المطول يدل على تعدده
بحسب تعدد العلاقة حيث قال العلاقة لا بد ان يكون مما اعتبر العرب نوعها ولا يشترط النقل عنهم
في كل جزئي مثل لا بد ان يثبت ان العرب يطلقون اسم السبب على المسبب ولا يجب ان يسمع اطلاق
الغيث على النبات وهذا معنى قولهم المجاز موضوع بالوضع النوعي ويمكن التوفيق بين الكلامين بان
تحقق الوضع النوعي في المجاز على نوعين الاول وضع واحد نوعي وبه يحصل الدلالة والثاني وضع نوعي
متعدد بتعدد العلاقة وبه يصح الاستعمال وما في التلويح هو الاول وما في المطول هو الثاني
قال في حاشيته بل يكفي التبعية في الوضع عند اهل العربية التبعية في الوضع لا يكفي بل لا بد معها
الاستقلال في الالتفات فان مطلق الدلالة عندهم يستلزم القصد مبني عليه خروج الدلالة التبعية
في الالتفات عن الدلالات الثلث كما مر قال في الحاشية فان دلالة الجزء الخ وبهذا يمكن دفع النقض
بالامكان والتحيز ونحوهما على تعريف الدلالات الثلث بان يكون المراد بالوضع في تعريفاتها هو الوضع الواحد
الخصوصي وهو الوضع بازاء الكل والملزوم من غير احتياج الى زيادة قيد الحيثية كما هو المشهور ولا يعقل
قوله فلتحقق البساطة اه اي بحقيقتها في الخارج والذهن وامكان التحليل العقلي الى الاجزاء الذهنية
الغير المتمايزة بحسب القوام المقادير الغير المتناهية كما جوزه المحشي في حاشية التجريد لا يضر المدعى فان
تحقق الاجزاء بالفعل في الذهن يكفي حيث يتحقق فهم الكل بدون فهم الجزء وتقدير لزوم التضمن
للمطابقة حينئذ لا يصح لانتفاء التركيب على سبيل التحقيق مع ان ذلك مبني على استلزام التركيب
الذهني للتركيب الخارجي كما ذهب اليه البعض وقد تقرر في موضعه ان التركيب الذهني والخارجي مختلف
الوجود قوله دلالة العقل فان معنى اللازم العرفي ما لا يتحقق تصور الملزوم بدون تصوره فاذا
فهذا الجواز وجه وان فسر بما يشمل الذهني الاعم من ملزومه في الجملة فلا وجه له لان كل امر فله مع
بعض المعاني علاقة مجازية واقلها السببية والمسببية قوله محتاج الى بيان اي بيان النفس

وبجزءه م

مختلف م

الامكان الذاتي وكونه من العقلية فان الامكان بدون العقلية لا يفيد العلم لعدم الاستلزام
الامكان انما هو متبعته المعنى الخصوصي الاخص نسبة الملزوم الى اللازم بالوجوب لا الامكان
وههنا احتمال آخر وهو ان يراد بالجواز الامكان العام في ضمن الوجوب والظاهر انهم اوردوا ذلك
تنبيها على الحكم البديهي فان الحكم بعدم استلزام المطابقة للالتزام على تقدير اعتبار اللزوم العقلي فيه
بديهي ضروري واما نقل كثير من العلماء مع الغفلة عن غيره قوله فانه كما يجوز اه اراد انه قد يتحقق
عدم استلزام المطابقة للالتزام وتخلفه عنها ان كان في المركب ثبت عدم استلزام التضمن
الالتزام وان كان في البسيط فانه كما يجوز بسيط لا لازم له يجوز مركب كذلك قوله يجوز
عطف على قوله كما يجوز لا على قوله يجوز قوله محال استلزام اه اراد ان ما يدل على عدم [اذا اعتبر فيه اللزوم العرفي]
استلزام المطابقة للالتزام بمجرده على عدم استلزام التضمن له ولا يدل على عدم استلزام التضمن
قوله ان اعتبر فيه اللزوم العرفي وذلك لان الواجب تعالى بسيط وله لوازم عرفية فيما يتخلف [معلوم]
في التصور وليس له لوازم حقيقية عند كثير من المتكلمين فضلا عن ان يكون عقلية قوله وربما
يمنع ذلك بان يراد بالبسيط الخارجي والذهني فيكون احد المتضايفين لازما عقليا للمتضايف
الآخر وكون البصر لازما عقليا للعمى لا يرفع ذلك الا ان يدعى استلزام البسائط الحقيقية لذاتها
قوله جرى هنا على المشهور اه جرى على المشهور من وجهين حيث اعتبر دلالة الجزء على الجزء المعنى المقصود
احترازا عن عبد الله اذا كان علما والقصد احترازا عن الحيوان الناطق اذا جعل علما للشخص
ولا حاجة الى الاول مع اعتبار القاطع بل لا حاجة ههنا اليهما بعد اعتبار القصد في اصل الدلالة
بل يكفي ان يقال اللفظ الموضوع ان كان لجزئه دلالة فمركب وذلك لان الدلالة الوضعية هي
الدلالة التي تحصل من العلم بان هذا اللفظ الموضوع المسموع متعين لان يدل به على المعنى
المخصوص ويستعمل فيه فالدلالة التي تحصل بعد العلم بهذه الدلالة والاستعمال سواء كان [المطابقة]
ذلك العلم مطابقا للواقع اولا هي الدلالة الوضعية القصدية واما الدلالة المجردة التي تحصل للفظ
في ضمن مسمى ودلالة غير لفظية فانها مستندة الى صورة خيالية من اللفظ لا الى نفس الملفوظ وهو
فاجزاء عبد الله والحيوان الناطق على تقدير العلمية لا يدل على شيء لان اللفظ مع ذلك التقدير
لم يدل بها على شيء فلا يرد ههنا ما اعترض بعض المتأخرين كصاحب المحاكمات وغيره بان من علم ما وضع

يفيد المعنى فيحصل ذلك اللفظ تنقل معناه سواء كان مرادا للافظ ولا فانهم اعتبروا في الاستعمال
اللفظ ودلالته فالاستعمال هو اطلاق اللفظ وارادة المعنى واما الدلالة فلا تتعلق بالارادة كما قال الشيخ
في منطق الشفاء المأخوذ في تعليم الاقدمين من رسم الالفاظ المفردة هو ان لا يدل اجزاؤها على شيء [المعتبرة]
واستقصى بعض اهل النظر هذا الرسم واوجب ان يزاد فيه انها لا يدل اجزاؤها على شيء
من معنى الكل اذ قد يدل اجزاء اللفظ على معان لكنها لا تكون اجزاء معاني الجملة فنرى ان هذا
الاستقصاء من مستقصيه سهو وان هذه الزيادة غير محتاج اليها في التتميم والتصحيح وذلك لان
اللفظ بنفسه لا يدل البتة ولولا ذلك لكان لكل لفظ حق من المعاني لا يجاوزه بل انما يدل بارادة اللافظ
فكما ان اللافظ يطلقه دالا على معنى كالعين على ينبوع فيكون ذلك دلالته [illegible]
كالدينار فيكون ذلك دلالته وكذا اذا خلاه من الدلالة بغير [illegible] وعند كثير من اهل النظر
غير لفظ [illegible] بلفظ المفرد لا يريد ان يدل بجزئه على جزء من معنى الكل ولا على معنى آخر فلا يكون جزؤه
دالا على شيء قوله وكذلك قال اه اشار الى ان الشيخ قال ذلك صريحا في اعتبار دلالة الجزء على
جزء المعنى في اعتبار القصد كما عرفت مما نقلناه من منطق الشفاء قوله وهو ما لا يحتمل السكوت عليه
عين تعريف المركب التام بالمفيد فائدة تامة ولا يصح السكوت عليه كما هو المشهور فانهما لا يصدقان على
الفعل المتعدي مع الفاعل بدون المفعول فانه لا يفيد فائدة تامة ولا يصح السكوت عليه بل ينتظر السامع الى
حال في الاحتمال [illegible] في اربع لان السكوت اما على المركب الذي هو مسند ومسند اليه او على المركب [وبعد تعبير المسند]
الذي هو مسند فقط او المسند اليه كذلك او على المركب من الجزء فيهما والمركب التام هو الاول والاصطلاح
الغير المشهور والا فيكفي هو المركب من المسند والمسند اليه ثم التعريف لفظي فلا يمنع الدور حيث [الى الوضع]
اخذ ههنا الاخبار والذي هو نسبة تامة ولا يرد ذلك على وجه التعريف فان التعريف اللفظي لا يجوز ان يعم
وان جاز [illegible] كما سيأتي قوله وهو المحتمل الصادق او الكاذب هذا الصدق عن افراد الخبر على سبيل [المخبر بدل]
التوزيع وتعريف يجب ان يصدق على كل فرد من المعرف فكأنه اشار الى ان الخبر [illegible] وما ذكره من تعريف [افراده]
ليس تعريفا حقيقيا بل توزيعا على الافراد فلا يرد على تعريفه المشهور الدور الناشي عن اخذ الصدق
والكذب [illegible] النقض [illegible] عن لفظ الاحتمال [illegible] الاخبار المعلومة الصدق كما هو المشهور قوله وهو [illegible]
لا يتوهم ان تقابل بين الخبر والانشاء تقابل العدم والملكة لان العدم معنى واحد ولا [illegible] حقيقي

كالامر والنهي وغير [illegible] يختلف لو [illegible] يستلزم لاختلاف المرجحات بل الربط بين الجزئين لا يعقل الا حقيقة
وبين [illegible] تضادا شهود [illegible] قوله وضعا كان مضافا او التركيب التوصيفي يشهد عن ان الصدق كل من
الجزئين عن الاخر وعلى الكل والتركيب الاضافي والتقييدي ولذا جاز في الاول ان يكون الخبر جزءا لما يصدق عليه
الكل دون ما يليه كالمجموع الناطق وعدم [illegible] قوله كقولك [illegible] وكذا [illegible] ضرب عمرو وفي قولك ضرب عمرو زيد
ولقولك كتبت بالقلم في قولك كتبت بالقلم زيد وبالجملة كل مركب يكون [illegible] قيدا للاخر ولا يكون
نسبتهما بالوصف والاضافة كالمركب من الفعل مع المفعول والظرف او نحوهما والمركب من الموصول مع
الصلة مركب تقييدي [illegible] قوله بل الدار وكذا دار بالتنوين فان المعنى في
المركب المركب من الاجزاء الدالة المرتبة في الدار ودار باللام والتنوين كذلك قوله ليكون معناها مستقلا
اي تكون معناه متعلق الملاحظة من غير واسطة في العروض [illegible] الفرق بين الاسماء اللازمة الاضافة وبين
الادوات بان معنى هذه الاسماء مستقل الملحوظية من غير واسطة في العروض [illegible] واسطة في الثبوت بمعنى
الادوات غير مستقل بها والفرق بين الكلمات ومطلق الاسماء [illegible] الادوات في صحة الحكم فيهما وعدم
صحته فيها بان مناط الحكم [illegible] والتوجه بالذات فلما كانت الكلمات والاسماء ملحوظة بالذات
ملحوظة بالعرض صح الحكم فيهما [illegible] وربما يذهب [illegible] ان معنى
الحروف مستقل بالمفهومية لكن [illegible] الوجدان [illegible] كيف وعلى ذلك
التقدير لا يتحقق فرق بين الحرف وغيره [illegible] المعنى ولا في صحة الحكم وعدمه قوله [illegible]
[illegible] ان لفظ الكلمة يشتمل على جزئين المادة والهيئة [illegible] الحركات والسكنات وترتيب الحروف ومعناها
[illegible] الحدث والنسبة الى الفاعل والزمان فالمادة تدل على الحدث والهيئة على النسبة والزمان
[illegible] انه لا فرق بين الفاعل والزمان [illegible] جعل احدهما جزءا [illegible] خارجا فينبغي
ان يكون [illegible] جزءا [illegible] الزمان كما ان [illegible] جزءا [illegible] انهم ارادوا
بالزمان الكون في الزمان [illegible] بان مدلول الهيئة [illegible] مستقل بالمفهومية [illegible]
ان غير المستقل [illegible] ان معنى الكلمة [illegible] للواحد واجمالي
[illegible] العقل الى هذه [illegible] كما يشهد به الوجدان [illegible] مستقل فان الاستقلال وعدمه صفتان [illegible]
[illegible]

ربع

189

[illegible] لا يصح [illegible] باعتبار [illegible] في المطابقة [illegible] الا باعتبار [illegible] مطلق الدلالة
ثم الدال [illegible] نوع [illegible] فان [illegible] والمخاطب وغيرهما [illegible] في الدلالة او بالمادة
[illegible] تدل [illegible] او الارادة [illegible] شرط في الدلالة وذلك [illegible]
اعتبارها شرطا في الدلالة [illegible] ولا ينفصل قوله او لا يوجد [illegible] الزمان [illegible] ان
اسم الزمان [illegible] على الزمان لان هذه الصيغة تدل على [illegible] قوله
سواء [illegible] اي سواء [illegible] على [illegible] الجامدة او دل [illegible] المشتق قوله او بمادته
بمادته اي [illegible] على الزمان [illegible] لو دل بمادته على الزمان لدلت [illegible]
لان [illegible] الاسماء الدالة على الزمان بانها شرط الدال [illegible] بانها شرط الدلالة [illegible]
الاشتقاق فلا ينفصل قوله وقد [illegible] الكلمات الوجودية [illegible] الزمان فقط [illegible]
غير مستقل بالمفهومية اما الاول [illegible] الزمان [illegible] في مطلق الكلمة
لا يصح ان [illegible] فاطلاق الكلمة عليه [illegible] على سبيل المجاز [illegible] على الزمان في
هذه الكلمات الحقيقية [illegible] في الدلالة [illegible] على الزمان [illegible] في الاستقلال وعدمه كما ان
الادوات والاسماء [illegible] في عدم الدلالة عليه [illegible] فيهما [illegible] الكلمات الى الكلمات
الحقيقية [illegible] الادوات الى الاسماء قوله بل على الكون اه اي على كون الشيء [illegible] ذلك الشيء [illegible]
كان [illegible] في مفهومه [illegible] ان هذا الكون نسبة [illegible] غير مستقل فلا [illegible] الى النسبة [illegible]
والا لكان مستقلا [illegible] الاول [illegible] نسبة هذا الكون [illegible] اجزاء كما في
الكلمات الحقيقية [illegible] الى موضوع [illegible] الاستقلال فانه [illegible]
عدم اعتبار التعيين [illegible] عدم الاستقلال [illegible] وما [illegible] عدم اعتبار التعيين كما في
[illegible] الاسمية [illegible] ان الكلمة الحقيقية والاداة لا [illegible] مع اعتبار التعيين و
والكلمة الوجودية [illegible] مع اعتبار عدمه [illegible] الاعتبار [illegible] عدم الاستقلال كما ان
عدم اعتبار التعيين الذي [illegible] النسبة الاسمية [illegible] الاستقلال وان الكون [illegible]
[illegible] الكونين كيف [illegible] المعنى ان كان مستقلا كان [illegible] لا لغيره وان غير مستقل
كان [illegible] لغيره [illegible] فتامل فانه دقيق وبالتدبر حقيق قوله [illegible] الكلمات [illegible]

المادة

والكلمات

ال الحكم

كان

[illegible]

هذه الكلمات تدل بموادها على النسبة وبهيئاتها على الزمان فيكون هذه النسبة الى فاعل ما معين
من الازمنة الثلثة وعدم استقلالها مع كونها نسبة الى غير معين لانها في نفسها لا تكون مستقلة ومنها
اعتبار عدم التعين لا عدم اعتبار التعين كما عرفت والكلمات الحقيقية ان دلت بهيئاتها على النسبة الى الزمان
وكانت النسبة فيها نسبة معينة في زمان معين لكنها بموادها تدل على امر مستقل فتأمل جدا قوله
والدليل على ذلك اه فمراده بالدليل ما يشمل التنبيه وذلك لانه منبه على علته على طريق الالم بانه لابد من
الالفاظ من الالفاظ ترتبط بها المفردات المستقلة والا لا يتحقق الكلام المفيد به ونحوها من تلك الالفاظ التي
تستقل بالدلالة والا لاحتاج الى الفاظ اخر ولا شك ان تلك الالفاظ ليست الا الادوات والكلمات الوجودية مع انه
قوله لم نقف الذي يعنيها اه بل لم نقف على كلمة مطلقا فانها نسبة لا يعقل الا بعد تعقل الطرفين فكيف
يكون لها حال الانفراد دلالة على معنى الدلالة على المعنى الغير المحصل في حال الانفراد انما هي للاسماء
اللازمة الاضافة وهذا وجه من الوجوه للفرق بينها وبينها قوله الا ان يعرض لها بعض او يتوهم تقضيها
فيه نحو بل لا يصح ح تفصيل الا بالعرض فان معناها في نفسه لا يمكن ان يتعلق به القصد بالذات فلا يمكن
ان يتعلق به الحكم بالذات فمع تقدير الاقتران لا يصح ان يخبر عنها وبها كما لا يصح ان يتعقل على تقدير
الانفراد بل صحة الاخبار حال الاقتران انما هي للاسماء اللازمة الاضافة وهذا وجه اخر من وجوه
الفرق بين هذه الاسماء وبين الادوات والكلمات الوجودية قوله وهي مرآة اه حاصله ان هذه النسب
مرآة لتعرف حال الطرفين من كونهما محكوما عليه او به بحكم خاص وما هو مرآة لشيء فمن حيث هو مرآة
لذلك الشيء معرفته تابع لتعرف ذلك الشيء ونفسه متقدم على معرفته فنفس هذه النسب التي هي لتعرف الغير و
لتعرف تابع لتعرفه الا ترى في المحسوسات ان المرآة آلة لرؤية المرئي ورؤيتها تابعة لرؤيته
فان قلت فح يكون فهم الادوات والكلمات الوجودية تبعا لفهم اطرافها فيلزم ان لا يكون
دلالتها دلالة بالذات قلت فهمها فهم بالذات لكن لا بواسطة فهم الاطراف وبواسطة فهم الثبوت ان
كان ملاحظتها ملاحظة العرض بواسطة ملاحظة الاطراف وبواسطة العروض والفرق بين المعنيين
والملاحظة … قوله واما ما دل اه لا يتوهم منه ان ما ذكر في
القسم الاول لا يجري في هذا القسم بان يقال ان النسب الايجابية نسبة سلبية في مستقل بالمفهومية
وعبارة الشيخ هنا وقع هكذا او يحتمل هذا ما دل على نسبة غير معينة كفي وعلى واما ما دل على نسبة غير معينة غير ملا

فليتأمل قوله تقسيم آخر للمطلق المفرد اه ولم يجعل الاسم مقسما كما هو المشهور لان غير الاسم كالمنقول والحقيقة والمجاز
يتحقق في الكلمة والادوات بل الاسم في المشهور ليس بالمعنى المشهور قال الشيخ في الشفاء انا نعني هيهنا
بالاسم كل لفظ دال سواء كان يختص باسم الاسم او باسم الكلمة وجعل مطلق المفرد مقسما للمفرد المطلق
لان كلا من الكلمة والادوات لا تكون علما ولا متواطيا ولا مشككا فانها لا تتصف بالكلية والجزئية كما صرح
السيد قدس سره وتشهد به الفطرة السليمة وما هو كلي او جزئي يجب ان يكون محكوما عليه ولو اراد جعل المفرد المطلق
مقسما لزم ان يكون كل من الكلمة والادوات على تقدير كونه متحد المعنى علما او متواطيا او مشككا لان العموم
والاطلاق معتبر في الثاني المطلق وغير معتبر في مطلق الثاني كما عرفت فلا تغفل قوله بمعنى انه لا يكون اه اي من حيث
ان لا يكون له معنيان فلا يشكل التعريف العلم بالعلم المشترك ولا التعريف المتواطي والمشكك باسم الجنس المشترك
قوله مع تشخصه وصفاته اه اي مع اعتبار التشخص فيما وضع له فيكون جزئيا حقيقيا فانه يجب ان يكون التصور
يمنع نفس التصور صدقه على كثيرين فلا يشكل بالاعلام التي معانيها غير مدركة بالحس ومتصورة بالوجوه الكلية
وحقيقة انه يجب ان يتصور الموضوع له لا عند الوضع ولا عند الاستعمال بل يكفي التوجه الى نفسه وتصوره بوجه ما
قوله كما حققه المتاخرون اه فان قلت هذا التحقيق ينافي لما ذهب اليه الشيخ الرئيس وكثير من المحققين
من ان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية دون الاعيان الخارجية لان الصورة الحاصلة في الذهن من المعنى الكلي
والصادق على الجزئيات الغير المتناهية قلت كان مرادهم بالصور الذهنية هيهنا نفس الشيء من حيث هو سواء
كان حاصلا في الذهن بنفسه او بوجه ما ان قلت هذا التحقيق يدل على ان لا يكون الالفاظ موضوعة لما هو
حقيقة فان الجزئيات معلومة بوجه الكلي فيكون ذلك الوجه في الحقيقة معلوما دون الجزئيات بخصوصها اذ
ما يحصل في الذهن في علم الشيء بالوجه دون الشيء قلت الموضوع له لا بد ان يكون مقصودا بالذات
سواء كان معلوما بالذات او بالعرض كما ان المحكوم عليه كذلك فتأمل قوله ولا شك ان اه يعني
ان التقسيم الاول هو اللفظ المفرد من حيث ان له معنى واحدا والضمائر وساير المبهمات معانيها
متعددة كما ان المشترك معناه متعدد الا ان الوضع فيها واحد وفي المشترك متعدد وهي خارجة
عن هذا القسم كما انه خارج عنه ويرد عليه انها تدخل في القسم الخامس انها ليست من اقسامه
اي المشترك خارج عن هذا القسم
فيفوت الحصر المستفاد منه وبهذا اختار جوابا اخر وقال الاولى في الجواب لكن لو قال الصواب في الجواب
لكان اولى وكانه نظر الى جواز حمل الوضع في التقسيم على الوضع الخاص قوله اذ ضمير الغائب الخ

اي الضماير وساير المبهمات له

ضمير الغائب راجع الى المذكور لفظا او معنى او حكما والمذكور من حيث هو مذكور ذكر جزئيا جزئيا لا كلي
هكذا قال السيد قدس سره في حاشية شرح المختصر وما قال في حاشية شرح المطالع ان كلمة هو موضوعة للجزئيات
المندرجة تحت قولنا كل مفرد مذكر سواء كان جزئيا حقيقة او اضافيا فيه لا ينافيه فان هذا التعميم مع قطع
النظر عن خصوصية المذكور واما اسم الاشارة فالامر فيه ظاهر فانه موضوع لما هو جزئي محسوس واستعماله
في غيره على سبيل المجاز قوله بل انها موضوعة للكلي فيه انه لا بد في الاطلاق المجازي من ملاحظة المعنى
الحقيقي خصوصا في اطلاق العام على الخاص وقد تبين انه لا يلتفت عند اطلاقها الى المعنى الكلي فالقول بانها
موضوعة له قول محض قال السيد قدس سره في حاشية المطول لو كان الامر كذلك لما اختلف ائمة اللغة في عدم
استلزام المجاز للحقيقة ولما احتاج في نفي الاستلزام الى التمسك بامثلة نادرة وفيه نظر اذ على هذا القول الاختلاف
انما هو في المجاز الذي لم يشترط فيه سبق الوضع الا الاستعمال في غير الموضوع له قوله مستحضر معناها فان قلت
يفهم منه انها على هذا القول تخرج عن العلم بقيد الوضع مع انها على هذا القول ايضا خارجة عن المقسم اذ المقسم
المعنى لان المراد بالمعنى ما يشمل المعنى الحقيقي والمعنى المجازي بدليل عد المجاز من اقسام كثير المعنى قلت هذا التقسيم بالنظر
الى معان كثيرة فالمقسم فيه هو اللفظ المفرد بالقياس الى معنى واحد فيصح تخصيصه وضعا علما واما بدونه
متواطئ او مشكك قوله واما العلم الجنسي الخ اعلم ان علم الجنس موضوع للماهية لا بشرط شيء كما ان اسم الجنس المنكر
موضوع لها ولا فرق بينه وبين اسم الجنس المنكر الا ان الحضور الذهني معتبر فيه وغير معتبر في اسم الجنس والفرق
بينه وبين اسم الجنس المعرف باللام الجنسي انه يدل على الحضور الذهني بنفسه واسم الجنس يدل عليه بواسطة اللام
فعلم الجنس معناه كلي واطلاق العلم عليه مع ان معنى العلم جزئي هو بالنظر الى الاحكام اللفظية
المختصة بالعلم لكونه مبتدأ او ذا حال او موصوفا بالمعرفة فان اعتبار الحضور الذهني لا على وجه القصد
لا ينافي العموم والاشتراك وما ينافيه هو التشخص وذهب بعض النحاة الى ان علم الجنس موضوع للماهية
بشرط الوحدة الشخصية الذهنية وح يكون جزئيا ويلزم منه ان يكون اطلاقه على الافراد مطلقا مجازا
ويكشف عما ذكرنا ان المعرفة اعم من الجزئي كما ان النكرة اخص من الكلي اذ المعتبر في المعرفة المعلومية
والمعهودية دون التشخص وعدم الشركة وان الاعلام الجنسية اعلام تقديرية كما صرح به الرضي ولا ينافي
ذلك ما قال السيد قدس سره ان العلم الجنسي علم حقيقي كالعلم الشخصي اذ كل منهما اشارة بجوهره للفظ
الى الحاضر في الذهن فان التقدير بعلمه منه لا ينافي كونه حقيقيا بحسب الاصطلاح قوله اي في صدق هذا المعنى عليهما

لا في نفس

لا في نفس فان استعمل اللفظ فيه لا يخرج عن ان الدلالة على جزء الموضوع له وعلى اللازم عند اهل العربية انما يتحقق
الموضوع له لا دلالة المطابقة لا في استعمال واحد ولا في استعمالين على القول الصحيح بهذا المعنى فانه
لا تاتي فيه لا التجارة ولا في الافراد فانه لا اتحاد بينها لاختلافها وارادة الصدق حمل المواطاة
الكلي محمول على افراده بهذا الحمل فالمتواطئ كالانسان بالنسبة الى افراده والانسانية بالنسبة الى افراده
الحقيقية لا كالانسانية بالنسبة الى افراد الانسان فالمتواطئ يتحقق في المشتقات والمبادي بخلاف التشكيك
فانه يتحقق في المشتقات فقط على ما ذهب اليه المحشي المحقق قوله لكنه تفاوت اه ولقيض صدق الموجود على الغني
لذاته اولى من صدقه على المحتاج لذاته وكذا صدق الحار مثلا على الحار الذي يقتضي الحرارة لذاته اولى
من صدقه على الحار الذي لا يقتضي الحرارة لذاته ومن المعلوم ان اعتبار الاولوية فيهما بغير اعتبار الحاجة
والاستغناء والاقتضاء وعدم الاقتضاء فليجعل هذان الوجهان قسمين آخرين لكن القول التشكيك على وجوه ثلثة
الاول ما يتصف الفرد فقط ولا يتصف بصدق الكلي عليه كالاشدية والثاني ما يتصف بصدق الكلي وهو الاولية
والثالث ما يتصف الفرد ويصدق عليه والاولوية من هذا القبيل ولما لم يحصل الاول من وجوه التشكيك
لان ما يتصف الفرد ولا يتصف الصدق ليس في الحقيقة من وجوه التشكيك بل من موجبات تتصف الاولوية
التي هي من وجوهه اكتفى الشارح بالاولوية لان فيه وجوه كثيرة والظاهر ان الشارح يقول الاولوية
ثم المشهور ان الاشدية هي اكثرية آثار الكلي في بعض الافراد والحق انه يستلزم التشكيك في الذاتيات
كما ذهب اليه المحقق الخفري قال في حاشية التجريد يمكن ان يقال احد الفردين اشد كونه بحيث ينتزع العقل بمعونة الوهم
امثال الاضعف وتحليله الى ما هو اقرب من التحليل لمفهوم الاسود يقول التشكيك على الاسودين بعينين
باعتبار ان السواد في احدهما ازيد من الآخر بمعنى ان العقل بمعونة الوهم ينتزع من احدهما امثال الآخر
ابتداء اه اي يقال له الفرق بين المشترك والمنقول بالنقل وعدمه مع اشتراكهما في الوضع والمنقول
على قسمين لان الاول ان اعتبر العلاقة بين المنقول عنه والمنقول اليه حين النقل والثاني ان لا يعتبر وربما خص الاول
باسم المنقول والثاني باسم المرتجل ثم المنقول بالعرف لان الاصوليين قد اختلفوا في المنقول الشرعي
فذهب بعضهم الى ان الصلوة والصوم ونحوهما مجازات لا وضع فيها والجمهور الى ان صيغ الشرع منقولة بالوضع
في المنقول هو النقل بالشدة ولهذا قال بعض العلماء ان المجازات المشهورة من قبيل الحقائق المتوسطة لكن
من ذلك ان الخلاف في وضع الالفاظ هو في وضع الالفاظ اللغوية الابتدائية قوله والحق عند الخفري

الجنسية معتبرة ههنا عليه على تقدير ان يحمل التقسيم الى المشترك وغيره بقسميه استينافا فانه يصح لا بد منه في الجنسية
قال يقول بحسب الوضع الاول حقيقة في المنقول عنه ومجاز في المنقول وبحسب الوضع الثاني بالعكس قال
المص في التلويح قيد الحيثية ماخوذة في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه كثيرا ما يحذف
من اللفظ لوضوحه خصوصا عند تعليق الحكم بالوصف المشعر بالحيثية قوله اي يكون الخ اشارة الى ان
مرجع الجزئية والكلية نفس الصورة الى الصدق من حيث هي وينبهها هو النظر اليها مع قطع النظر عما خارج
عنها وان المراد بالغرض ههنا التجويز العقلي بحسب النظر لا التقدير الذي هو مفاد مقدم الشرطية
والا لا يكون الجزئي جزئيا ولا التجويز العقلي بحسب النظر الى الخارج والا لا يكون بعض الكليات كليا
ولعلك تتفطن بان الجزئية والكلية تختلفان باختلاف نحو العلم قوله فانه يمنع اه فلا يقدم
الشرط الاولى ما فرض صدق الجزئي على كثيرين على تقدير عدم الجزئية لا يمكن بدون فرضه وقيد وقوع
الفرض بعد النظر الى جزء معتبر ههنا قوله فالعرض الخ فرض المحال لا يجري في الفرض بمعنى التجويز العقلي فان
المفروض بحسب النظر الذي وقع بعد الفرض فيه ليس بمحال وان كان محالا بحسب النظر الاخر كما ان العرض
المحال لا يجري في العرض بمعنى التقدير ضرورة انه لا يجري فيه ثم فرض الانقسام في الكم وتناهيه في النقطة
والآن من يسل العرض بمعنى التجويز العقلي الآن المفروض ههنا الانقسام الى الجزئيات وفي الكم الانقسام الى الكم
دلو من ههنا يرجع الى الحمل اللغوي وفي الكم الى التحليل العقلي فافهم قوله لان الصورة الخيالية لا تطابق الصورة
الخيالية عن الافراد بعينه انما هو في بعضها فانه مع تقدير ان تكون الافراد متشابهة غير متميزة بخصوصيات
واما انطباقها على الافراد لو فرضت متجردة عن الصور الخيالية كلها فان كل صورة خيالية لا يمكن تجريدها عن تعدد
بحيث ينطبق هو عليها ونشا ذلك التجريد من المادة تجريدا تاما فان مدار الانطباق على الكثيرة هو التجرد التام
قوله بان الطفل اه يعني وجه ان الحس المشترك للطفل لنقصانه لا ياخذ الصورة عما هو في الخارج بخصوصه
فبالضرورة يكون الصورة الحاصلة في خياله منطبقة على كثيرين قوله وجعل ذلك اعتبار الفرد المنتشر غير
الاول هو ان يكون الفردية لا على التعيين معتبرة في حقيقته وهو الصدق في نفسه على كثيرين على وجه البدلية
بالصورة الحاصلة للطفل وجعلها ان يكون هو متعين في نفسه غير متعين عند الذهن وهو لا يصدق في نفسه
على كثيرين لا على وجه الاجتماع ولا على وجه البدلية بل يصدق عند الذهن عليها على وجه البدلية
كالشبح الحاصل لضعيف البصر واما مفهوم الفرد المنتشر فهو موضوع كلي يصدق في نفسه على كثيرين على

وجه

وجه الاجتماع كمفهوم الشخص قال الشيخ في اوائل طبيعيات الشفاء اول ما يرتسم في خيال الطفل هو صورة شخص رجل
او صورة شخص امرأة من غير ان يتميز الرجل الذي هو ابوه عن رجل ليس هو اباه والامرأة التي هي امه عن امرأة ليست امه
وهذا الخيال الذي يرتسم فيه هو خيال المعنى الذي يسمى شخصا منتشرا فاذا انفصل شخص منتشر لفظ دل على شخص منتشر
لما يتطبع في الحس من شخص للخصوم من بعيد اذا ارتسم انه جسم من غير ادراك الصورة حيوانية او انسانية
فانما يقع عليهما اسم الشخص المنتشر باشتراك الاسم وذلك ان المفهوم من لفظ الشخص المنتشر بالمعنى
الاول هو انه شخص ما من اشخاص النوع كيف كان اي شخص كان وكذلك رجل ما وامرأة ما
فيكون كان معنى الشخص هو كونه غير منقسم الى عدة يشاركه في حده وقد انضم اليه معنى الطبيعة موضوعة
للنوعية او للصنفية وحصل منهما معنى واحد يسمى شخصا منتشرا غير معين واما الاخر فهو هذا
الشخص الجسماني المتعين لا يصلح ان يكون من نحو غيره الا انه يصلح عند الذهن ان يكون ايضا هو بعينه
الحيوانية او الجمادية تشتبك الذهن لا لان الامر في نفسه صالح ما يحمل المنتشر بالمعنى الاول يصلح ان يكون
والوجود اي شخص كان والمعنى الثاني ليس يصلح بل لا يكون الا هذا الواحد المعين لكنه يصلح عند الذهن لوقوع
الشك في التجويز قوله نعم يشتبه على الاول اه حاصله ان التجويز العقلي في الكل هو بحيث ان العقل في نفسه صالح
لان يصدق على كثيرين والتجويز العقلي في الصورة الخيالية هو بحيث التردد في انها ايتها ينطبق من [illegible]
فاين هذا من ذلك هذا حال الصور الخيالية بالنسبة الى الصور الفرضية فانه يرجع الى تكرر تحصيل الصورة الجزئية
الخيالية وفرض تعددها فرضا تقديريا فافهم قوله واما الطفل اه بعد تسليم ان مناط كون الشيء كليا هو ان
يكون في نفسه صالحا لان يصدق على كثيرين لا بد من تحقق الكثرة ولا ادراك بسبب الكلية والجزئية بالقياس
الى شخص دون شخص فلا على ان يكون المعنى في الطفل الاشتراك بين كثيرين على وجه الاجتماع والاشتراك بين القسم
من الفرد المنتشر هو الاشتراك على سبيل البدلية دون الاجتماع لا لان الوجود معتبر فيه والتفصيل ان الكلي من
نفسه يقبل الاشتراك على وجه الاجتماع وهذا القسم من الفرد المنتشر في نفسه يقبله على وجه البدلية والقسم الاخر
منه كالصورة الخيالية والشبح لضعيف البصر يقبل الاشتراك عند الذهن على وجه البدلية واما في نفسه
فلا يقبل لا على وجه الاجتماع ولا على وجه البدلية فقياس قوله ممتنعة اه المراد بالامتناع الامتناع
الذاتي الا ما يشمل لغيره فانه ما يمكن ان لا يوجد ممتنع بالغير والامكان الامكان العام المقيد بجانب
الوجود والامكان الخاص مع ان الامكان العام المطلق لان الاول ليس شيئا مقابلا للوجوب وهناك
ليس مقابلا للممتنع قوله ولو قال اه وكذا لو قال بدل قوله ممتنعة افراده اوكنت ممتنع

لان الممتنع هو الذي يكون عدمه ضروريا والامكان المطلق
هو [illegible] وجوده وعدمه [illegible]
المقيد بجانب الوجود هو الذي [illegible] الامكان
يكون وجوده
غير ضروري

او لكن لم يرد ذلك المبحث الوجارة لان امتناع جميع الافراد يستلزم امتناع الكلي وامكان البعض يستلزم امكانه قوله
كالكواكب السبع من التمثيلات ب ته فانما الطبائع للافراد الا ان لو الافراد تتصف بالتناهي عدد به حقيقة
دون الكلي لكن الاولى ح حقيقة الجمع في التمثيل اللاحق كمعلوم الله تعالى ومقدوره على عشر التمثيل بالنفوس الناطقة
للان تمثيلا كما هو المشهور ليوافق مذهب الفلاسفة والمتكلمين فان معلومات الله تعالى ومقدوراته عند الفلاسفة غير متناهية عددا
وعند المتكلمين غير متناهية لا يقف عند حد بخلاف النفوس فانهم متناهية بالتحقيق عند الفلاسفة قوله لانه ليس كما بيا
ولا مستعار من العلوم الحقيقية التي لا تتبدل بتبدل الاديان والازمان قال الشيخ في الشفاء انما لا نشتغل بالنظر في الامور
لكونها ابتداء الاقاويل العامية ثبت لنفس علمنا من حيث هو جزئية يفيدنا كمالا حكميا يبلغنا الى غاية حكمية بل النظر
فيها انما النظر في الكليات فما ورد ههنا ان الصور الجزئية قد تكون موضوعا للعقد الكلي موضوعات القضايا الحقيقية
التي هي في الشكل الاول بعام الحلية ساقطة قوله والنحو لا يجري اه قال فيمثل هذا الوجه لعدم جعل الجزئين
والجزئي والكلي مقسمان لا لعدم جعل المفهوم مقسما حتى يندرج فيه الكليات والجزئيات والجزئي والكلي
فان تقسيم المفهوم الى اقسام مستلزم لقسام الحمل اليها قلت لكن هذين الوجهين من باب تخصيص البحث
بالكليتين وعدم جعل الجزئين الجزئي والكلي مقسما لا لعدم جعل المفهوم مقسما على الوجه بعام مقسما فان يوجه الاول
لا ينطبق عليه لانه ليس بحثا عن الجزئي ولو سلم فالمقصود ان جعل المفهوم مقسما يوهم ان هذا الحكم شامل للكليتين
والجزئين الجزئي والكلي جميعا سيما بعد تقسيم المفهوم الى الجزئي والكلي قوله والكلام اه التعارض بعموم وجهين
الاول التعارض الملتفت اليه وهو اما بحسب الحقيقة او بحسب الاعتبار والثاني التعارض في الاتفاق والكلام
ههنا ليس في هذا التعارض فان التصادق لابد فيه من التعارض الملتفت اليه ولا يكفي التعارض في الاتفاق
كما سيأتي ولو فرض انه كاف فهو محمول على ما نفسه وذلك الحمل ضروري كل شيء جزئيا كان او كليا
قوله فيبحث اه اورد اولا في قول العقائد الكلام في الجزئين المتعارضين اه وثانيا في قوله ولو
عد جزئيا اه ولا يخفى ان القول الثاني بيانا للقول الاول فالبحث ههنا بحث واحد فان القائل لم يذكر
تحقيق النسبة على تقدير التعارض اعتبارا كيف يحققها على ذلك التقدير مما يشهد له الظاهر من زعم ان ما
على ذلك التقدير يكون بين الكليتين دون الجزئين قوله فان الكلية اه تحقيقه ان معنى الشخص مقيد
بمفهوم الكاتب مثلا الاصدق هذا المعنى المقيد بمفهوم آخر كالضاحك على الموضوع ح يكون هو هو ما
اعتبار بالاتحاد فيه مصداق الحمل هو قيام مبدأ الاشتقاق به فليس هناك صدق وحمل
الا الصدق معنى التشخص مع مفهوم ما آخر على ذات واحدة وهو ليس من الكليتين بل من معناها

امكان فرض

امكان فرض صدق المعنى الواحد مع ملاحظة على الكثرة الذات في الخارج عند هذه الملاحظة فتأمل قوله
اما اذا كانت وكذا اذا كانت الى مفهومات جزئية بل افراد اه وذلك لان الحصة هي الكلي مع التقييد فقط
من حيث مع التقييد والفرد هو الكلي مع التقييد القيد وكل منهما مفهوم مغاير لمفهوم الاخر فكما انه لا تصادق
بين هذا الكاتب هذا الضاحك مثلا على تقدير الاختلاف في الماصدق الحسي فكذا لا تصادق
بينهما على تقدير الاختلاف في الماصدق العقلي قوله لان التصادق الكلي حاصله ان صيغة التصادق في
موضوعه للتشارك فاذا قيد ذلك الكلي بعد صدق كل من الجانبين فلا حاجة الى قوله من الجانبين
فحمل التصادق على الاعم من المعنى الحقيقي اي مطلق الصدق سواء كانت من جانب واحد او من
جانبين بطريق عموم المجاز بمعنى استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي فردا منه كاستعمال
الدابة عرفا فيما يدب على الارض ولا خلاف لاهل الاصول في جواز عموم المجاز بهذا المعنى وانما الخلاف
انما هو في عموم المجاز بمعنى استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي معا صرح به في التلويح قوله
والا فيكذب والاخر ان لو على ذلك التقدير يصدق نقيض احدهما ويكذب عينه ويكذب نقيض الاخر
ويصدق عينه لامتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما قوله وههنا بحث انت خبير بان النسبة اه
بين المفهومين انما هي باعتبار الصدق والحمل ومرجعها الى موجبتين كليتين يصدق احد المفهومين مع
موضوع وسلب صدق الاخر عليه اما في المساواة فبينهما لا سلب اصلا فيما عليه معا وما يلزم على تقدير
انتفاء موضوع هو الثاني دون الاول ضرورة انه على ذلك التقدير لا يصدق عليه شيء من
المفهومات قوله وقد يجاب بتخصيص الدعوى بغير الامور التي ليس فيه عقد الحمل مطلقا فلا حاجة
الى التخصيص بغيرها كما عرفت قوله وقد يجاب بان الحق اذا كان التناقض في المفردات في قوة التناقض
في القضايا وتحرير الكلام في تحقيقه ان شاء الله تعالى قوله اما الاول فلانه اه والغرض منع الخصوص
والعموم مطلقا الى الموجبة الكلية من جانب الاخص والسالبة الجزئية من جانب الاعم كقولنا كل
انسان حيوان وبعض الحيوان ليس بانسان فلو لم يصدق نقيض الاخص على كل ما يصدق عليه نقيض الاعم
بل يصدق على بعضه عين الاخص لكذبت الموجبة الكلية ولو صدق نقيض الاعم على كل ما يصدق عليه
نقيض الاخص لكذبت السالبة الجزئية واما الاول فظ واما الثاني فلان السالبة الجزئية والموجبة
المعدولة عند وجود الموضوع متلازمان فاذا صدق بعض الحيوان ليس بانسان مثلا صدق بعض

ومن بعض الهدرية ان القبيض بحيث لا يرد عليه شي بانه ليس بممكن خاص يصدق على ما ليس بشي اصلا وان فرض صدقه فان الكلي لو فرض لا بد ان يفرض صدقه على كثيرين حتى يكون كليا وهذا الذي هو لا شك لم يدخل في طرفي النقيضين الواجب لذاته والممتنع لذاته وان كان هذا ايضا ممتنع لذاته ولغو الصدق على ما هو داخل في طرفي النقيضين فثبت ان نقيض الممكن الخاص اعم من نقيض الممكن العام لصدق الاول على ما لا يصدق عليه الثاني ولو فرضا وبهذا الفرق يندفع ما اورد ونقض انه به اقول الاحسن فايدة اعتبار الصدق مع الذي ليس بشي ولو اراد بهذا وهو ليس يتحقق ما ليس بممكن خاص مع الذي ليس بشي وهو الصدق باعتبار كما يظهر للمتامل عظيم

الحيوان لا انسان فلو صدق اللاحيوان على كل لا انسان يلزم اجتماع الحيوان مع اللاحيوان وانما الكاتبي الاشكال المشهور وهو انه لو كان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص لزم اجتماع لان الممكن الخاص اخص من الممكن العام فلو كان نقيض الاعم اخص لزم صدق قولنا كل ما ليس بالامكان العام ليس بممكن بالامكان الخاص مع انها قضية صادقة وهي قولنا كل ما ليس بممكن بالامكان الخاص فهو اما واجب او ممتنع وكل واحد منهما ممكن بالامكان العام فنقول كل ما ليس بممكن بالامكان العام فهو ليس بممكن بالامكان الخاص وكل ما ليس بممكن بالامكان الخاص فهو ليس بممكن بالامكان العام ينتج كل ما ليس بممكن بالامكان العام فهو ممكن بالامكان العام وهو اجتماع النقيضين واجاب المحقق الطوسي عن الاشكال بان الممكن العام ينقسم الى قسمين هما مانعا الخلو دون الجمع اذ المطلق بحيث يشمل القسمين فلا يكون خارجا عن النقيضين بالحد الاوسط في القياس غير مكرر لان المراد بما ليس بممكن خاص في الصغرى ما هو خارج عن النقيضين معا وفي الكبرى ما هو داخل في احدهما واعاد الكاتبي وقال الخارج عن النقيضين الذي يعبر عنه بانه ليس بممكن عام ليس بشي فلا يمكن ان يحمل عليه شي حتى يكون اخص من شي فكيف يكون ما ليس بممكن خاص اعم منه فقال المحقق ثانيا ما ليس بممكن خاص يصدق مع الذي ليس بشي اصلا ومع الداخل في طرفي النقيضين اي الواجب لذاته والممتنع لذاته ولا يراد بكونه اعم غير هذا وانت خبير بان الكلام في المفردات فالصدق المعتبر هنا هو الصدق بقول عمل لا الصدق بوجوده فقد روا جاب صاحب القسطاس بان ما ليس بممكن خاص متناول لضرورية الطرفين هو ليس منحصرا في الواجب والممتنع ولا في الممكن العام اذ لا يتحقق بدون سلب الضرورة فان قلت ما طرفاه ضروريا يكون ممتنعا وكل ممتنع ممكن بالامكان العام قلت ليس كل ممكن عام من الممتنع الذي هو ضروري العدم فقط واعترض عليه السيد السند قدس سره في حاشيته شرح المطالع بان هذا القسم اعني ضرورية الطرفين وان كان محتملا في بادي الراي لكنه في التحقيق مما لا يعده العقل قسما رابعا للاقسام الثلثة المشهورة ويحيل القسم الرابع فيضمحل بها هذه التفات فالممكن العام شامل لجميع المفهومات وانت تعلم ان غرض صاحب القسطاس ان حد الاوسط لم يتكرر في القياس فانه في الصغرى اعم بحسب المفهوم لعنوانه مما هو في الكبرى ففي الصغرى ما هو مما هو

ما اورد الراي وفي الكبرى ما هو مخصوص للتحقيق واجاب شارح المطالع بانه ان اراد بقوله كل ما ليس بممكن بالامكان الخاص فهو اما واجب او ممتنع موجبة سالبة الموضوع فلا نسلم صدقها وان اراد به موجبة معدولة المحمول الموضوع فمسلم لكن الانتاج ممنوع فان القضية اللازمة سالبة الطرفين فلا يتحد الوسط وقد سنح لي في سابق الزمان جواب آخر وهو ان الممكن العام من المفهومات الشاملة للصدق على النقيضين ... الصغرى في هذا القياس موجبة سالبة المحمول وذلك السلب لا يصلح ان يحكم عليه بشي فتكون الكبرى كاذبة ولا يلزم مما ذكرتم من القضية الصادقة صدق الكبرى فان هذه القضية موجبة معدولة الموضوع فقط والكبرى موجبة سالبة الموضوع فقط وصدق الاولى لا يستلزم صدق الثانية وقد سنح لي في هذا الاوان جواب آخر وهو ان الصغرى ههنا حق فان الامكان العام سلب ضرورة احد الطرفين لا بشرط الضرورة الطرف الاخر ولا ضروريته فان نقيضه يستلزم نقيض الامكان الخاص الذي هو سلب ضرورة الطرفين بالضرورة بخلاف الكبرى فانه لا اشتراط كليتها وجب اندراج موضوع الصغرى في موضوعها فلا يمكن ان يحمل عليه الامكان العام الا بالنظر الى سلب ضرورة احد الطرفين فقط ومع لا يتكرر الاوسط فلا ينتج وان فرضنا الانتاج فلا ينتج اجتماع النقيضين المستحيل والحق انه لا حاجة الى هذه الاجوبة لو خصص تلك القاعدة بغير نقايض الامور الشاملة كما صرح به التجريد او يمنع خروج نقايض هذه الامور عنها لانتفاء عقد الحمل كما بيناه فتامل ولا تغفل قوله وعليه مثل ما سبق لان المدعى صدق نقيض الاخص على كل ما يصدق عليه نقيض الاعم فلا بد ههنا من وجود الموضوع لصدق نقيض الاخص عليه ومن المعلوم ان السالبة المعدولة والموجبة المحصلة عند وجود الموضوع متلازمتان قوله لا من الجانبين ولا من جانب واحد اشار الى ان النفي المستفاد من الا في قول المصنف متعلق بالقيد ايضا كليا وهو نكرة تفيد العموم قوله اي المقصود وكذلك لم يذكر في المفهوم لوازم نسب الكليات العموم الاعم من مطلق ومن وجه قوله وفيه نظر بما تراه هو ان السالبة المحصلة لا تستلزم الموجبة المعدولة بحيث لا يصدق عين احدهما لا يلزم ان يصدق نقيضه وجوابه ان العموم من وجه لا يجري في المفهومات الشاملة ونقايضها غير بالصدق لا محالة على شي فيكون

الموضوع موجودًا وعند وجوده يتلازم النقيضان وان نقيض السالبة المحمول قد يكون انتج
المحصلة لصدق عند انتفاء الموضوع ولا يخفى ان المعتبر في العموم من وجه ان لا يصدق احدهما
مع صدق الاخر وح يلزم ان يصدق نقيضه فان النقيضين عند وجود الموضوع
متلازمان قوله لان الاجتماع جزء منه اشارة الى ان كلا من الاجتماع والتفارق جزء
خارج للعموم من وجه وليس حينئذ كذلك وتحقيقه ان هذه النسبة عبارة عن مجموع النسبتين من العموم
والخصوص وكل من هاتين النسبتين تتضمنه للافتراق والاجتماع الذين تتضمنهما الاخرى
ولما كان كل من الاعم والاخص اعم من وجه واخص من وجه آخر وكان الافتراق متعددًا
والاجتماع واحدًا كانت هذه النسبة في الحقيقة مجموع النسب الثلاث ولا شك ان هذه النسب
الثلاث متغايرة لا يمكن حمل احديها على الاخرى ولا على الكل وما اشتهر انه يمكن بان يوخذ
الجزء الخارجي لا بشرط شيء وح يكون محمولا فهو في المادة والصورة خاصة قوله والجواب ان
الجواب عن النقض بالحصر على حصر النسب الاربعة بالتباين الجزئي وذلك لان ما اشير اليه سابقا
بقوله اذ المقصود ههنا حصر انواع النسب فانه يتوجه عليه النظر المذكور والاولى ان يقال
المقصود ههنا حصر النسب المتسقة الاجتماع في الاربعة لا حصر النسب مطلقا فيها ولا شك ان
التباين الجزئي يجتمع مع التباين الكلي والعموم من وجه بل لا يمكن بدون احدهما قوله وليس بين
نقيض الاعم اه ويمكن وضع ضابطة كلية ههنا وهي ان كل اعم واخص من وجه يمكن الخلو عنهما
كالابيض والاسود ويمكن فبين نقيضيهما عموم وخصوص من وجه لاجتماع نقيضيهما فيما يخلو
عنهما وافتراق نقيض كل منهما عن نقيض الاخر بافتراق كل منهما عن الاخر وكل اعم واخص
من وجه لا يجوز الخلو عنهما كاللاحجر واللاحيوان فبين نقيضيهما تباين كلي لتحقق الافتراق
بدون الاجتماع وهكذا القول في التباين الكلي فكل متباينين يمكن الخلو عنهما كالحجر والحيوان
فبين نقيضيهما عموم وخصوص من وجه لاجتماع نقيضيهما فيما يخلو عنهما وافتراق نقيض كل
منهما عن نقيض الاخر بافتراق كل منهما عن الاخر وكل متباينين لا يمكن الخلو عنهما كا
الانسان واللاناطق فبين نقيضيهما تباين كلي لتحقق الافتراق بدون الاجتماع وتحقيق الكلام
ببيان النسبة بين عين احد الطرفين ونقيض الاخر موكول النسبة بين عين احدهما وبين نقيض الاخر

وبين نقيض الاعم وبين الاخص مطلق هي المباينة الكلية وبين عين الاعم ونقيض الاخص مطلقا
هي العموم من وجه واحد المتباينين اخص من نقيض الاخر مطلقا والاعم من وجه ينعكس عن نقيض
صاحبه حيث جامعه فاما ان يكون اعم منه مطلقا وهو اذا امتنع الخلو عنهما كاللاحيوان
مع نقيض اللانسان او من وجه وهو اذا امكن الخلو عنهما كالحيوان مع نقيض الابيض وكل
ذلك يظهر بالتامل قوله الجزئي معنيان المشهور ان الكلي له مفهوم واحد يقابل الجزئي
الحقيقي تقابل العدم والملكة وتقابل الجزئي الاضافي تقابل التضايف هكذا نقل عن المحقق
قدس سره في حاشية المطالع ولا يخفى ان المفهوم الواحد لا يمكن ان يقابل المفهوم تقابل العدم
والملكة وهو بعينه يقابل مفهوما اخر تقابل التضايف ضرورة انه على الاول معنى غير مضايف
وعلى الثاني معنى اضافي فالحق ان للكلي معنيين واحد يقابل الجزئي الحقيقي تقابل العدم والملكة
والجزئي معنيين احدهما يقابل الاعم من شيء تقابل التضايف والثاني يقابل الكلي تقابل العدم
والملكة قوله لا مطلقا اه اي لا الاعم من الاخص مطلقا الاخص من وجه فان الجزئي الاضافي هو
الاخص مطلقا لا الاعم منه ولا الاخص من وجه من كل شيء ما يصدق هو عليه فان الجزئي الاضافي هو
مساو للجزئي الحقيقي قوله فلا يرد اه وكذا لا يرد على تعريف المندرج تحت كلي ما اورده
شارح المطالع بان الكلي مضايف للجزئي الاضافي فلا يجوز تعريفه به مع ان معنى الكلي ليس
مضايفا كما عرفت والعجب من الجمهور فان لفظ القائل وقعت في التعريفين وتمسكوا بمنهما
التعريف اللفظي قوله فمن ثمه تركه اه كان وجهه ان الموضوع والمحكوم عليه في القضية المتعارفة
الافراد على ما ذهب اليه المتاخرون ومن المعلوم ان كل فرد مندرج تحت المحمول المتساوي
لعنوان الموضوع فمن ثمه تفسير المندرج تحت كلي بالموضوع الكلي قوله ان ما سواه اه اي لو
بالاعتبار فلا يشكل بالمفهوم والموجود ونحوهما مما هو فرد لنفسه لكنه لا يخفى ان مفهوم
المحمول في القضية المتعارفة مساويا كان فلك المحمول او غير مساو ليس داخلا في عقد
الوضع كيف ومفاد القضية المتعارفة هو ان يصدق المحمول على ما صدق عليه الموضوع
بالحمل المتعارف ومن البين ان المحمول كالناطق لا يصدق على نفسه بهذا الحمل مع ذلك لا يحمل
في المحمولات العرضية بما ذاتية لا انتفاء مصداق الحمل وهو قيام مبدا اشتقاق المحمول بالموضوع

فالحق ان الكلي معنى واحد

مع انّ

ضرورة عدم قيام الكتابة بمفهوم الكاتب مثلا فالوجه في عدّ الناس من الجزئيات
ما اشرنا اليه سابقا فتأمل قوله واقلها الشخص والممكن العام خصّهما بالذكر فانه ليس كلي
أعم منهما والا فاقرب الكليات الى الجزئي الحقيقي من حيث هو جزئي حقيقي مفهوم الجزئي الحقيقي
قوله ارجحية النوع فيه ايراد وهو ان كون الجنس نوعا من الكلي يقتضي ان يكون اخص منه
مطلقا وكون الكلي جنسا خاصا يقتضي ان يكون اعم منه مطلقا والجواب ان العموم و
الخصوص هٰهنا باعتبارين احدهما باعتبار الذات والآخر باعتبار العارض فلا محذور
وتحقيقه ان الكليات الخمس انواع حقيقية وحصصه بخصوص معروضاتها والكلي المطلق جنس لها
اي حصة من الجنس عارضة له فالعارض مفهوم الجنس والمعروض مفهوم الكلي وهو عام منه
كما ان حصة من الكلي عارضة لمفهوم الشيء وهو عام منه قوله او الكثيرين كانه اشار الى
ان المراد الكثرة الحقيقية بحسب الذات لا الكثرة الاعتبارية بحسب الاوصاف قوله او شخص
تحقيقه ان التعريف مطلق فيه تصور وقصد واحد والتصور يتعلق بالتعريف اولا وبالذات
وبالمعرف ثانيا وبالعرض والقصد يتعلق بهما بالعكس فذلك القصد في الحد التام والرسم
التام يتعلق بالمعرف من حيث الاحاطة بماهيته ماهية جنسية او نوعية وفي الحد
الناقص والرسم الناقص يتعلق بالمعرف من حيث التميز في الجملة قوله او يمكن فرض حاصله
انه يلزم ان يكون الكليات الفرضية بالنسبة الى الجزئيات الموجودة والكليات المتباينة
بالنسبة الى الافراد المتباينة اجناسا واللازم باطل فان ما هو جنس الشيء وذاتي له
لا يثبت بمجرد الاعتبار ولا ينفك عنه بانتفائه كما يشهد به الفطرة السليمة كيف
والذاتيات ليست بمجعولة بجعل جاعل فليست معتبرة باعتبار معتبر قوله ليست اجناسا له
والا يلزم تحقق الذات بدون ما هو ذاتي له فافهم قوله على ما صرح به الفارابي جعل الفارابي
الحمل اربعة اقسام حمل الجزئي على الجزئي كهذا الكاتب على هذا الانسان وحمل الجزئي على الكلي
الذي هو من افراده وحمل الكلي على الكلي وحمل الكلي على الجزئي الذي هو من افراده قال السيد
قدس سره في حاشية المطالع كون الشخص محمولا على شيء حملا ايجابيا انما هو بحسب الظاهر لان الجزئي
الحقيقي من حيث هو جزئي حقيقي لا يحمل على نفسه لعدم التغاير ولا على غيره لان

الهوية المتشخصة لا يصدق على غيره وقولنا هذا زيد معناه ان هذا المسمى بزيد او مدلول
لهذا اللفظ او ذات متشخصة الى غير ذلك من المفهومات الكلية والتحقيق ان مناط الحمل هو الاتحاد
في ظرف والتغاير في ظرف آخر وذلك يتحقق في الجزئيات كما هو يتحقق في الكليات ولا مدخل في الحمل لكلية
المحمول كما لا دخل فيه لكلية الموضوع مع ان الجزئي اذا اخذ مع وصف كهذا الكاتب لا
يكون ذاتيا متشخصا بل مفهوما جزئيا اعتباريا قوله وما قيل ان الجزئي الحقيقي من حيث هو جزئي
حقيقي وله هوية تشخصية لا يحمل على نفسه بهذه الحيثية لانه بهذه الحيثية واحد محض ولا على غيره
لانه مباين له والا لحمل الشيء على نفسه ضروري ولا يصح نفيه مطلقا وما قال بعض الافاضل ان نحو
الادراك يكفي في حمل الشيء على نفسه لا حاجة الى تعدد المدرك بالذات او بالاعتبار ساقط عن
درجة التحقيق فان الحمل لا يتصور بدون الشيئين والتغاير بينهما بوجه ما ونعم ما قال المحقق
في حواشي التجريد ان التغاير بين شيء واحد الى مفهوم واحد ذاتا واعتبارا في زمان بعينه
مرتين مما لا يجوزه الفهم السليم قوله او يجوز حمله على جزئي حاصله ان الهوية الواحدة في الخارج
كزيد يمكن ان يوخذ مع وصف او وصفين متغايرين كالضاحك والكاتب فيحصل بسبب ذلك
مفهومات متغايرات في الذهن ويتحقق مناط الحمل اي الاتحاد في ظرف والتغاير في ظرف آخر
فهذا النظر الصحيح جوابا باختيار كل من شقي الترديد الذي اشار اليه الشارح وما سبق من لزوم
كون الجزئي كليا فقد سبق جوابه ايضا فتذكر قوله تحرج اه هذا بالنظر الى ما هو المذكور فان
لفظ الكلي في التعريف مذكور او محذوف لظهوره كما مر قوله فانها لا يصدق الا على واحد
اشار الى ان الصدق على الواحد بالذات والكثير بالاعتبار لا ينافي الجزئية فان زيدا مثلا
يصدق على الكثير الاعتباري من حيث اتصافه بالاوصاف معه كالتعجب والضحك والكتابة
وسائر الخواص يمكن اخراجها عن قوله المختلفة بالحقيقة قوله فان شيئا منها لا يقع في جواب ما هو
الا على سبيل الحقيقة فان العرض يقع في جواب ما هو على سبيل التوسع والاضطرار كما
صرح به في شرح الاشارات ولا منافاة بينه وبين ما اشتهر في كلامهم من حصر المقول في جواب
ما هو في الامور الثلثة فان هذا الحصر انما هو بحسب الحقيقة قوله فيكون جوابا للسؤال يعني ان
الجنس اذا كان تمام الذاتي المشترك بين الكثرة المختلفة بالحقيقة لكونه مقولا عليها في جواب ما هو

فيكون جوابا للسؤال عن تمام الذاتي المشترك بين الماهية وبعض مشاركاتها الذاتية
فان كان هو بعينه جوابا عنها وعن الكل فهو جنس قريب والا فهو بعيد والحاصل ان الجنس
القريب هو تمام الذاتي المشترك بين الماهية وجميع المشاركات والجنس البعيد هو تمام الذاتي المشترك
بين الماهية وبعض المشاركات لا جميعها قوله بالقياس الى ما تراد في تفاوت فان في
تعريف الجنس قوله المختلفة بالحقيقة فقط تخرج النوع والفصل القريب وفي تعريف النوع قوله المتفقة
بالحقيقة تخرج قوله في جواب ما هو تخرج الجنس والفصل البعيد لان الجنس كالحيوان يقول على زيد
وعمرو وبكر مثلا وان لم يكن مقولا في جواب ما هو قوله وهو مقول بالذات على المجموع وذلك
لان السؤال بما هو انما هو عن تمام الذاتي المشترك بين المجموع فالمقول في الجواب انما هو مقول
على المجموع قوله الامر الكلي اه حاصله ان الماهية يطلق غالبا على امر حاصل في القوة العاقلة ويلزم
ان يكون امرا كليا والمعتبر هنا هو مدلولها المطابقي اي معقوله دون مدلولها الالتزامي
اي الكلية فالقول بانه اعتبار الدلالة الالتزامية في التعريفات من سوء الفهم وقد
اشار بلفظ قيل ان الدلالة ههنا منتفية فان لزوم الكلية للمعقول ليس لزوما ذهنيا
وهو المعتبر في الدلالة الالتزامية قوله اذ يصدق عليه المشهور ان للماهية معنيين الاول
ما به يجاب عن السؤال بما هو والثاني ما به الشيء هو هو فالمصنف ترك قيد الاولية فكانه اخذ
الماهية بالمعنى الاول والحق ان لفظ الماهية مشتق من ما هو بين العبارتين ومعناه الحقيقي
هو الامر المعقول الحاصل في العقل من غير اعتبار الوجود الخارجي كما اشار اليه المحقق الطوسي في التجريد
وهذا المعنى يشمل الصنف فلا بد ههنا لاخراجه من قيد قوله لان امره سواء كان ذلك
الامر ذاتيا او عرضيا اما الاول فلان الماشي مثلا معروضه الحقيقي هو الحيوان دون الانسان
ضرورة ان مناط عروضه هو الحيوانية دون الانسانية واما الثاني فلان الذاتي
لا يثبت حقيقة الا لما هو منشأ لانتزاعه ومنشأ الانتزاع ههنا هو العام من حيث
هو لا من حيث خصوصيته ثم هذا الحكم شامل للعام العرضي والذاتي لكن في مرتبة الحمل اي
المصداق فان في هذه المرتبة وحدة محضة قوله مع ان التسمية بنوع الانواع وذلك لان
الظاهر من التسمية بنوع الانواع ان يكون نوعيته بالقياس الى الانواع التي فوقه كما

ان الظاهر من التسمية بجنس الاجناس ان يكون جنسيته بالقياس الى الاجناس التي تحته لكن مع ذلك لا يقتضي
ان لا يكون المراد بالجنس في تعريف النوع الاضافي مطلق الجنس فان النوع الاضافي اضافة الى كل
جنس فوقه واضافة الى الجنس الذي فوقه بلا واسطة وجاز تعريف النوع الاضافي نظرا الى الاضافة
الثانية والتسمية بنوع الانواع نظرا الى الاضافة الاولى وكانه اشار الى ذلك بقوله فالاولى
قوله والاول قد يشهد اه اشار الى ان التعين ليس داخلا في حقيقة الجزئي وليس نسبته الى النوع
كنسبة الفصل الى الجنس على ما زعمه كثير من المتأخرين فانه لو كان جزءا عقليا لكان محمولا ولو كان
جزءا خارجيا لكان النوع جزءا خارجيا غير محمول والتحقيق ان التعين يطلق على معنيين الاول
كون الشيء بحيث يمتنع فرض اشتراكه بين كثيرين وهو يحصل من نحو الوجود في الذهن ويلحق بالصور
الذهنية من حيث انها صور ذهنية لان الحمل والانطباق وما يقابلهما من شأن الصور دون
الاعيان والثاني كون الشيء ممتازا عما عداه وهو يحصل بالوجود الخاص بمعنى ان الشيء بالوجود
الخاص يمتاز عما عداه كما انه يصير به مصدرا للآثار قال الفارابي في تعليقاته هوية الشيء
وتعينه ووحدته وخصوصيته ووجوده المنفرد له كلها واحد لا يقال لو لم يكن التشخص داخلا
في حقيقة الشخص لما كان التغاير بين زيد وعمرو اعتباريا وهو باطل بالضرورة لانا نقول ان
اريد بالتغاير بينهما التغاير بحسب الحقيقة فبطلان اللازم ممنوع وان اريد به التغاير بحسب الاشخاص
فالملازمة ممنوعة فان الشيء كما يصير بالوجود مصدرا للآثار كذلك يصير به ممتازا عما عداه
فافهم فانه يحتاج الى لطف القريحة وقد قررنا تحقيقه في حواشينا على شرح المواقف قوله
ولا تمايز بينهما الا بالعوارض هذه العوارض ليست قائمة بالاشخاص بل بموادها والا يلزم
الدور لان الاعراض مشخصة بمحالها والحق ان الوجود الخاص هو المشخص كما تحقق
واما الاعراض فهي امارات له ويمكن ان ينبه عليه بان تمايز العرضين المتماثلين
يحصل من وجودهما في موضوعين وكذا تمايز الصورتين المتماثلتين يحصل من وجودهما
في مادتين وقد تقرر في موضعه ان وجود العرض هو بعينه وجوده في الموضوع ووجود
الصورة هو بعينه وجودها في المادة فتفطن قوله وليس نوعا حقيقيا قولهم كل كلي نوع
بالنسبة الى حصته لا ينافي ذلك فان اختلاف الكليات بالجنسية والنوعية وغيرهما انما هو بالنظر

الى الافراد المحققة دون المخصصة فالنسبة بينهما انما هو بهذا الاعتبار قوله فانه لا محل
تحت مقول له قد صرح الشيخ في التعليقات بان النقطة كيفية في الخط فيكون داخلا تحت مقوله الكيف
قوله والخارجية لا يجدي نفعا ثم في اجتماع التركيب الذهني والخارجي ثلثة اقوال الاول انهما
لا يجتمعان اصلا والثاني انهما قد يجتمعان والثالث انهما متلازمان وما يقتضيه النظر الصائب
ولعله الثاقب هو القول الثالث لان مصداق حمل الجنس والفصل ومنشاء انتزاعهما
ليس الا نفس الموضوع ونحن نعلم بالضرورة ان الحقيقة الواحدة لا يكون منشاء لانتزاع
المفهومات المتعددة ومصداقا لحملها فلزم ان يكون في نفس الموضوع تكثر وما وقع من
تحديد البسائط واطلاق الجنس والفصل لها من قبيل المسامحة والتشبيه العرضي لذا قال الشيخ
في التعليقات الحد له اجزاء والمحدود قد لا يكون له اجزاء وذلك اذا كان بسيطا وح
نخترع العقل شيئا يقوم مقام الجنس وشيئا يقوم مقام الفصل واما في المركب فالجنس
يناسب المادة والفصل يناسب الصورة وقال الفارابي في تعليقاته البسائط لا فصل لها
فلا فصل للون ولا لغيره من البسائط وانما الفصل للمركبات وانما يحاذي بالفصل الصورة كما
يحاذي بالجنس المادة قوله ثم الاجناس مترتبة لما كان الجنس اعم والنوع اخص والاعم
مقدم على الاخص اعتبر في الجنس الاعم فالاعم الذي فوقه وفي النوع الاخص فالاخص الذي
تحته وكان الترتب بين الاجناس على سبيل التصاعد وبين الانواع على سبيل
التنازل ثم الانتهاء والابتداء في الاجناس والانواع يثبت اذا كان التركيب
الذهني مستلزما للتركيب الخارجي والا فقد قيل ان القول بمعنى التركيب الذهني ان تحليل
العقل المركب الى امور هي الاجزاء العقلية ولا محذور في كون التحليل غير واقف عند حد
كما في انقسام المقادير الى غير النهاية قوله بشرط ان لا يكون تمام مهية يخصه المشتركة وكذا
لا يكون عرضا عاما له فان العرض العام كما صرح به لا يقع في جواب اي شيء هو كان
هذا الشرط ماخوذ في تعريف الفصل اذ المطلوب باي شيء هو طلب المميز من حيث هو مميز بعد العلم
بالمشترك قوله وطعنا بالجملة في الفصل فان الاشارات بانه الكلي الذي يحمل على الشيء في جواب
اي شيء هو في جوهره وفي الشفاء بانه الكلي المقول على النوع في جواب اي شيء هو في ذاته

خص

من جنسه والاول اعم من الثاني لصدقه على فصل ما كالجنس وثانيا لم لا يجوز ان يقوم دليل على امكان تركب الماهية
من امرين متساويين ثم قام الدليل على امتناعه فان معنى التركيب العقلي ليس الا في الماهية التي فيها
ابهام ويحصل احتمال المعنى الثاني كما يدل عليه ظاهر عبارته في تفسير الفصل القريب والبعيد حيث قال فصلهما
فان الحصر بطل من الحصر العقلي دون الاستقرائي قوله وفيه نظر اه اي على تقدير الاول كل من نصفين
فصل بعيد لنصفه وفصل قريب وعلى تقدير الثاني كل من نصفيه فصل قريب له فان الحكم بتركيب الماهية
من امرين متساويين لم يصح التقسيم بهذا الوجه وما اورده القابل في تصحيحه من انه بالنظر الى
البعد والقرب لم يتم فلا تم يتوهم ان البعيد القريب هنا بالنسبة الى جهتين فرجال التبين ومراد
القابل البعد والقرب بالنسبة الى ماهية واحدة في حالة واحدة قوله فانه يحصل اه حقيقة التقسيم
احداث الاثنينية في المقسوم والاثنان هنا الناطق مع الحيوان او الناطق فقط باعتبار وجوده
وعدمه قوله اي كلما اه المراد بالعكس هنا وفي الموضعين الاخيرين المعنى المجازي للعكس الاصطلاحي
فان الموجبة الكلية معنى مجازي للموجبة الجزئية التي هي عكس اصطلاحي للموجبة الكلية او المراد بالعكس
المعنى اللغوي وهو اعم من الاول وعلى كل تقدير اطلاق العكس على سبيل المجاز لكن الاول اولى
لا كالخبر قوله والا لكان اه اذ كان كل جزء من شيء جزء الشيء آخر كان الكل جزء الذلك الشيء بالضرورة
الا زمان ان دخول كل واحد من المقوم في الثبت يستلزم دخول كل المقوم وفيه نظر لان كل واحد
من الخمسة جزء للعشرة وهي ليست جزء لها اذ العدد سواء كان مشتملا على الجزء الصوري او غير
مشتمل عليه لا يتركب الا من الاحاد والتي الخمسة كما بينا ه في حاشية شرح المواقف والجواب ان
كل جزء وجميع الاجزاء من حيث هو كثير وجميعها من حيث هو واحد وقد تبين ان دخول
كل جزء يستلزم دخول الجميع الاول مطلقا وان كان مع وصف الكثرة اي دخل الكثرة
يستلزم دخول الجميع الثاني في هذا المقام لان الكلام هنا في الاجزاء الذهنية فتامل فانه
وبالتامل حقيق قوله والا لم يكن العالي اه ولنفرض انه يلزم ان يكون لنوع منقسما النوع الا ان فصل قسم
للعالي فلو كان كل قسم من العالي قسما للسافل يلزم ان يكون له فصل قسما للنوع الا ان فصل
قسم للعالي فلو كان كل قسم من العالي قسما للسافل يلزم ان يكون له فصل قسما للنوع فهذا ان
بجريان في المقوم لان كل مقوم للسافل لو كان مقوما للعالي لم يكن العالي عاليا والسافل سافلا

وما هو جزء جزء الشيء فهو جزء لذلك الشيء فلو كان لكل جزء منه جزء لجزئه كان الجزء جزء النوع قوله
بل وغير بالنقل وجه الاضراب ان لفظ الحقيقة توهم انها بالنسبة الى ما تحتها فيكون ذاتية له
فاقرب عنها انها بالنسبة الى افرادها سواء كانت ذاتية لما تحتها او عرضية ولا يتوهم ان المتبادر
من الحقيقة هو الموجودة في الخارج فيخرج عن التعريف خواص المفهومات الاعتبارية لان الوجود المعتبر
في الحقيقة هو الوجود في نفس الامر مطلقا صرح به المحشي في حواشي شرح التجريد قوله وهذا اولى وانما كان
الاولى لانه يحتمل ان يراد بالنوع الواحد الحقيقة الواحدة لا النوع الاضافي والحقيقي قال شارح
المطالع لفظ النوع كان في لغة اليونانيين موضوعا لمعنى الشخص وحقيقة ثم نقل الى معنيين
بالاشتراك احدهما يسمى حقيقيا والآخر اضافيا قوله قلنا الخاصة التي بمعنى ما تطلق بالنسبة الى
المعنى الاول فان المعنى الثاني هو ان يختص بشيء على الاطلاق او بالقياس الى البعض اعتباره دون
بعض واذا كان اطلاق الخاصة على المعنيين بالاشتراك اللفظي لا يجوز الاسم منهما قسما للكليات
الاربع كما ذهب اليه بعض المتأخرين قال الشيخ في الشفاء الخاصة تستعمل عند المنطقيين على وجهين
احدهما انها تقال على كل معنى يختص شيئا كان على الاطلاق او بالقياس الى شيء والثاني انها تقال على ما
يخص شيئا من الانواع في بعضه دون الاشياء الاخر قوله اما اذا جعلت تميزا اذ جعلت الخاصة
اعم من الحقيقية والاضافية يكون التغاير بين الخاصة والعرض العام في بعض المواد بحسب المفهوم فقط
ويكون القسمة اليهما لا تجدي بطائل فان الغرض من التقسيم تمايز الافراد كما ان الغرض من التعريف
امتياز المفهوم والفرح بفوت الحصر المستفاد من التقسيم ضرورة ان التغاير بحسب المفهوم غير
منضبط فافهم قوله وكل منهما اه تقسيم العرض العام الى المفارق واللازم مسامحة لان اللازم
الاعم في الحقيقة لازم للاعم لا الاخص فالماشي حقيقة لازم للحيوان لا الانسان كما يشهد به
الفطرة السليمة قوله فان الشيئية اه الشيئية كما يساوق الوجود يساوق الماهية ضرورة
انها لا تخلو عن الوجودين فلا فرق بين الماهية والماهية الموجودة الا انه يمكن ان يوجد
الوجود بحيث يشمل المطلق والخارجي والذهني ولا يمكن ان يوجد الماهية كذلك فانها تطلق
على ما لا يعتبر فيه الوجود الخارجي قوله اي بحسب كلا الوجودين اعتبر الوجود لان المفهوم المستلزم
لزم ان يكون له وجود كما يشهد به الضرورة كيف وآثار الماهيات انما هي باعتبار وجودها

ومنه

واحد مطلق الوجود لا الوجود المطلق لئلا يلزم استناد المعين الى المبهم لانه لا استناد الى المطلق
الوجود في الحقيقة استناد الى الوجود المطلق فان خصوصية احد الوجودين يكون من لمطلقه
لانا نقول معنى استناد لوازم الماهية الى مطلق الوجود ان الماهية تتصف بها في الخارج
في كلا الطرفين من الذهن والخارج والاتصاف بها في اي طرف بعد الاتصاف بالوجود
في ذلك الطرف ثم اذا اعتبر العقل الاتصاف بها والاتصاف به لا من حيث الخصوص يحكم
بالقبلية والبعدية بينهما كذلك وربما يفهم من كلام الشيخ عدم مدخلية الوجود في لوازم
الماهية واستنادها الى نفس الماهية فلعل المراد عدم مدخلية احد الوجودين على التعيين
واستنادها الى نفس الماهية لا من حيث الوجود الخاص والتحقيق ان جعل الملزوم ما هو بعينه
جعل اللوازم فان الجعل الواحد يتعلق اولا وبالذات بالملزوم وثانيا وبالعرض باللوازم
وقد فصلناه في حواشي شرح المواقف قوله الا في وجود خاص اشار الى ان المراد بالوجود
احد الوجودين على التعيين خارجيا كان او ذهنيا فان القسمة في الحقيقة ثلاثية و
ينبغي ان يعلم ان الوجود من اللوازم الثلاث ليس بعد المعروض بل شرط للعروض او
ظرف له فان العوارض كلها يعرض لنفس الشيء من غير اعتبار قيد زائد فتامل قوله ويلحق به
فاللازم على تلك التقدير اما لازم للشيء بحسب الماهية النوعية او لازم له بحسب الخصوصية الصنفية
او الشخصية فالمراد بالتشخص الخصوصية التي بعد النوعية سواء كانت خصوصية صنفية او خصوصية
شخصية والا يفوت المقابلة بين الاقسام وينتظم التقسيم قوله الا ان العلم لا على اللازم
الماهية في التقسيم الاول لازم بحسب كلا الوجودين وفي هذا التقسيم اعم منه ومما هو
بحسب احد الوجودين على التعيين فالقسم الاول في التقسيمين باسم واحد وليس بمعنى واحد
واما القسم الثاني منهما فليس بمعنى واحد ولا باسم واحد فان المراد بلازم الوجود
في هذا التقسيم لازم التشخص وهو ليس داخلا في التقسيم الاول اذ المقسم فيه لازم
الماهية الموجودة من حيث انها ماهية موجودة لا مطلق اللازم قوله مدفوع بان المراد
قد تقرر في موضعه ان الالوان والهيئات تابعة للمزاج النوعي والصنفي والشخصي قوله تقسيم آخر
لمطلق اللازم اشار الى ان الماهية والوجود في هذا التقسيم غير معتبر كما في التقسيم الاول وان

كلام المعنيين لصحيح لان كون قسما في هذا التقسيم كما يدل عليه لفظ او في قول الشيخ فيكون المعنى
الآخر داخلا في غير البين اذ كان التقسيم الاول عبارة عن المعنى الاخص لئلا يفوته الحصر
او المعنى الثاني الشمول للمعنى الاول ليس متعينا في كونه قسما فان الاخص من حيث الاخص معنى آخر
غير الاعم قوله احدهما يلزم اه الاول كاحد المتضايفين بالنسبة الى الآخر والثاني كنصف الاثنين
بالنسبة الى الواحد فان مجرد ملاحظة قضية الواحد نصف الاثنين يكفي في الحكم باللزوم
قوله واما الظاهر عموم يفهم منه ان ما يكفي تصور اللازم في تصوره ولا يكفي التصورات الثلاث
في الجزم باللزوم داخل في القسم الثالث والا اختل الحصر في القسمين مع ان اطلاق البين على
الاول اي لا يصدق عليه المعنى الاول باعتبار خصوصيته من حيث الوضع للمعنى الثاني اطلاق
مجازي ومن حيث الوضع للمعنى الاول اطلاق حقيقي وان غير البين بالمعنى الاعم اخص من غير البين
بالمعنى الاخص قوله اقول لو اريد بالدائم لا يخفى انه لا يخلو عن تكلف والظاهر ان هذا التقسيم مبني
على قولهم الدائمة اعم مطلقا من الضرورية وقد اعتذر عنه المحشي ههنا وقال هذه النسبة بحسب
النظر الى مجرد مفهوم القضايا فان العقل في بادي النظر يجوز انفكاك الدوام من الضرورة
وليس من وظائف الفن بناء الكلام على الاصول الدينية المذكورة في العلوم التي بعده وقد
اشار الشيخ الى ذلك في الشفا قوله من غير اعتبار اه فيه اشارة الى ان الكلي المنطقي بالنسبة
الى مواده كلي طبيعي وكذا الانواع الخمسة المنطقية اعراض عامة طبيعية بالنسبة الى موادها
وفي عبارة المتن اشارة الى ان اطلاق الكلي على المفهومات الثلاثة بالاشتراك اللفظي كما
صرح به شارح المطالع في رسالة تحقيق الكليات واعلم ان هذه المفهومات تجري في الجزئي لكنهم لم
يتعرضوا به لان الجزئي ليس مبحوثا عنه قوله لانه طبيعة اه سمي الكلي الطبيعي كليا لانه معروض لمفهوم
الكلي من حيث انه معروض له وطبيعيا لانه منسوب الى الطبيعة نسبة الفرد الى المفهوم و
الكلي الطبيعي اعم من الكلي المنطقي والعقلي لان الكلي المنطقي يعرض لنفسه وللكلي العقلي ولغيرهما من
الطبايع قوله والمنطقي الصرف بل الطبيعي الصرف فان الكلية ملحوظة فيه بان يكون عنوانا له لا بان
يكون قيدا له والا لا يكون كليا ومطلقا وارادوا بالانعكاس المعنى اللغوي لا مقابل الاطراد
المعتبر في التعريفات والا فنقول لا يجب الاطراد اه قوله اعلم ان مذهب المحققين القايلون بوجود

الطبايع

الطبايع ارادوا بها ذوات الموجودات الخارجية وتوضيح مرامهم ان حقيقة الانسان مثلا
حال اقترانها بالعوارض التي هي خارجة عنها موجودة في الخارج فيكون تلك الحقيقة من حيث هي
وذاتياتها التي هي متحدة معها موجودة في الخارج كما يشهد به الضرورة كيف لو لم يكن موجودة
يلزم مغايرتها عن نفسها وبطلانها حال مغايرتها للعوارض بل لا يتصور مقارنتها لها
وتلك الحقيقة ليست بمعنى في حد ذاتها لان تعينها ليس عينها ولا جزءا بل يمكن مقارنتها ان يلاحظها
لا بشرط شيء ويعرض لها الكلية ويكون كليا طبيعيا ويمكن ان يلاحظها بشرط شيء ويعرض
لها الجزئية ويكون فردا او حصة وتفصيل هذا المقام يستدعي بسطا في الكلام قوله فذلك
وسمي الشيخ هذا الفصل بالتنبيه تنبيها على ان المقصود منه قضية مسلمة الدرك وان ما هو غير
من وجود الطبايع بديهي وقد سبق التنبيه عليه ويمكن التنبيه ايضا بانه لو لم يكن الانسان حاصلة
في الخارج لم يكن حاصلة بانفسها في الذهن ولم يكن الذاتيات متحققة في الوجودين ومذهب
المخالف الى الوهم اشار الى ان الحاكم في الاحكام الكاذبة العقل المشوب بالوهم دون
العقل المجرد وقد سبقت الاشارة اليه في بعض الحواشي السابقة قوله ففرض وجوده مع الفرد
وجوده مع فان الوهم لا يقدر ان يتصور المجرد ويحتمل ان يكون الغرض معبرا عن العقلي قوله واما
بالاخص اه الوضع يطلق على معان ثلاثة الاول كون الشيء بحيث يشار اليه اشارة حسية بانه
ههنا او هناك والثاني كون الشيء ذا اجزاء قارة متصلة بعضها ببعض في مرتبة ترتيبا لها
ان يشار الى كل واحد منها اين هو من صاحبه والثالث هيئة تحصل للجسم بسبب نسبة اجزائه
بعضها الى بعض او بسبب نسبتها الى الامور الخارجية وهو بهذا المعنى مقولة الوضع كذا
قال الشيخ في قاطيغورياس الشفا والمراد بالوضع ههنا المعنى الثاني وكلمة او لمنع
الخلو فان محدد الجهات مختص بالوضع فقط والاجسام الاخر بالمكان والوضع
معا والمراد بقوله بذاته نفي الواسطة في العروض وبقوله لسبب ما هو فيه اثباتها
فان المكان الواحد والوضع الواحد يتعلق اولا وبالذات بالجسم بمعنى الصورة
الجسمية المعينة وثانيا وبالعرض بما حل فيها قوله وبذا يجب اه وجود المعقول الذي ليس
مخلوطا بالمحسوس واولى منه بتعجب قوله فان كل محسوس اه كل محسوس بالذات او بالعرض وكل

بتحيل لابدان يكون له شيء من هذه الاحوال بالذات او بالعرض وتخصيص قوله غير محسوس بل
معقول صرف مثل الطبيعة والشخص يتحدان في الخارج فلا يعقل كون الشخص موجوداً محسوساً
والطبيعة موجودة غير محسوسة ولا يخفى ان الشيء لا يصير محسوساً بالذات او بالعرض الا بعد
اقترانه بعوارض مخصوصة من الاين والوضع ونحوهما فالطبيعة لما اعتبرت مجردة عنها
لا يكون محسوسة لا بالذات ولا بالعرض وتفصيله ان المحسوسات لها مراتب الاولى نفسها
من حيث هي وهي في هذه المرتبة لا يصدق عليها الا ذاتياتها والثانية نفسها من حيث انها
موجودة وفي هذه المرتبة يصدق عليها الذاتيات والوجود وما يحذو حذوه
من العرضيات والثالث نفسها من حيث اقترانها بالعوارض المخصوصة من الاين والوضع
ونحوهما وفي هذه المرتبة يتعلق بها الحس ويصير محسوساً بالذات او بالعرض فظهر ان الطبيعة
مع قطع النظر عن الاعراض المخصوصة موجودة وليست بمحسوسة اصلاً فتامل جداً قوله
في كل كلي ... كل فرد اذا كانت له افراد كثيرة قوله فالوجود واحد والموجود اثنان الوجود
واحد في الخارج والموجود اثنان في الذهن فما هو اثنان في الذهن موجود في الخارج بوجود
واحد وذلك لانه ليس في الخارج الا الطبيعة المخلوطة بعوارض مخصوصة الموجود بوجود
واحد متشخص ثم يعقل يعتبر تلك الطبيعة المحضة من حيث هي مع قطع النظر عن العوارض ويحصل
ح اثنان الطبيعة المحضة والطبيعة المخلوطة وهما متغايران في الذهن ومتحدان في الوجود
ورب ما يقال لذلك الوجود من حيث انه للطبيعة المحضة الوجود الالهي والوجود قبل الكثرة
لانه ليس الا بعناية الله سبحانه واما من حيث انه للمتشخص وان كان بعناية الله تعالى
الا ان مصحح اسناده اليه سبحانه بعوارض المادية فقد قوله ليشمل المعرف ويفهم ان
المعرف آلة لمعرفة المعرف ومرآة له ولتفطن ان في التعريف تصوراً واحداً يتعلق بالمعرف
بالكسر اولاً وبالذات وبالمعرف بالفتح ثانياً وبالعرض وقصداً واحداً يتعلق
بالاول ثانياً وبالعرض وبالثاني اولاً وبالذات قوله هذا هو التحقيق وذلك ان المقصود لانه كان
بالذات من التعريف هو تصور المعرف وفي هذا التصور صورة المعرف بالكسر على وجه ينطبق على المعرف
بالفتح انطباقاً بالذات كما في تصور المعرف بالكنه او بالعرض كما في تصوره بالوجه لا

يجب

سك لعدم ان جعل التعريف لحمل المعرف على المعرف وتحصيل التصديق بثبوته له والا لما كان
مرآة لملاحظته لكن ذلك التصديق ليس مقصوداً بالذات فان المقصود الواحد من حاله لو
لا يمكن ان يتعلق بالذات بامرين كما يشهد به الوجدان السليم والفهم المستقيم قوله بامر شانه
ان يحمل عليه الا ان حال التعريف قوله مع تفسيرهم المقول بالمحمول يخدش هذا الا ان المقول
في جواب ما هو ليس بمحمول لان في جواب هو اذا الجواب ههنا حصر الجواب ليس شانه
ان يحمل على المسؤول عنه كما قرره بعض المتاخرين قوله لا ينقاض ... وكذلك يحمل على
العبارة الواقعة في المطالع وغيره وهي ما يكون تصوره سبباً لتصوره لان المتبادر
من هذه العبارة ان تصور المعرف يغاير التصور المعرف بالذات وقد عرفت ان التصور
فيهما متحدان بالذات قوله اي في الصدق اه اشتراط المساواة في الصدق والا لاحاجة
فيه لان تمييز الافراد في التعريف مقصود ولو بالعرض وهذا الاشتراط ليس معتبراً في مفهوم
المعرف كاشتراط الوحدات الثمانية في التناقض والا لما اختلف في التعريف بالاعم من المعرف
حيث يصدق على الاعم وغير الاجلى فان الاعم وغير الاجلى عند اشتراط المساواة والاجلائية
ليس مفيداً للتصور ثم المساواة في الصدق ليس متحداً بالتلازم بل اعم منه فان التساوي
في الصدق هو ان لا يصدق احدهما الا على ما يصدق عليه الآخر والتلازم هو ان
لا يتحقق احد المتلازمين بدون الآخر ومن المعلوم ان الاول اعم من الثاني فتامل فلا تغفل
قوله نعم يشترط في المعرف بالتام هو المعرف الذي يشترط فيه الاطراد والانعكاس وممن توهم
ان كل تصور بوجه اعم فهو بديهي فقد اشتبه عليه تصور كل شيء بوجه ما بكل تصور بوجه اعم
قوله لان ذات معرف المعرف اه انت تعلم ان معرف المعرف من المفهومات التي يصدق على
نفسها صدقاً عرضياً كالكلي والموجود والماهية وغيرها من المفهومات التي يكون افراداً
لا نفسها والمصداق في ذلك عروض حصصها لها ومن المعلوم ان التغاير بين العارض و
المعروض هو بين الطبيعة والفرد ضروري وهو الحاصل لا الحصة المتقدمة فالعارض جزء
المفهومات ما هو حصة منها والمعروض نفسها والطبيعة من حيث هي والفرد من حيث
انها معروضة لحصته فلا حصته في معرف المعرف بحسب عروض حصته لا بحسب ذاته والتعريف

بحسب ذاته لا بحسب عرض حصته الاثر ان تعريف الكلي بمفهوم يمكن فيه الاشتراك انما هو
بحسب نفسه لا بحسب عروض حصته والاخصية فيه بالعكس قد عرفانه دفعوه بالتدبر حقيق قوله اراد
بالاخص فقد ظهر لك ان منشأ السؤال هو كون موصوف المعرف فرداً للمعرف لعروض حصته منه
فيكون تعريف المعرف بهذا الموصوف تعريفا بالفرد والذي فرديته بحسب الحمل المتعارف
فاللازم هو الاخصية باعتبار هذا الحمل فلا بد في الجواب من اختلاف الحيثيتين بتقييد بين حتى
يكون المعرفة باعتبار والفردية باعتبار آخر فتامل قوله فانهما يتعقلان مع الغفلة عنه فيتعلق
بالمقيد مع القيد او بالقيد فقط والاول انسب بالمثل قوله بالنظر الى من يعرف له هذا
النظر ليس مقابلاً للمغفول بل مستلزم له قوله بان يتوقف الخ توقف اما بمرتبة واحدة
وهو الدور المصرح او بمراتب وهو الدور المضمر والدور في التعريفات ادور واشد
مما هو في التصديقات والموجودات لان التصور في التعريفات تصور واحد هو المعرف
بالكسر بالذات والمعرف بالفتح بالعرض كما نبهت وفي التصديق والوجود في التصديقات
والموجودات ليس كذلك قوله حاصله ان مدار الحدية هنا مبني على اشتراط المساوات
في المعرف وتجويز التعريف بالمغاير وحاصله ان مدار الحدية المعرف على تمييز تام ومدار
الحد على كونه ذاتيا والرسم على كونه عرضيا ومدار التام والنقصان منهما على اشتمالهما
على الجنس القريب وعدم اشتمالها عليه فكل منهما ان كان مشتملا على الجنس القريب فتام والا فناقص
سواء كان مميزا فقط او مع الجنس البعيد او مع العرض العام فالتام منهما واحد والناقص
ثلاثة وبهذا ظهر ان المركب من الفصل والخاصة ليس معرفا واحدا وكذا المركب من
الجنس والعرض العام لا مع احدهما قوله فان المركب الخارجي انت تعلم ان التغاير بين الحد
والمحدود بوجه ما ضروري ولو كان الحد من الاجزاء الخارجية لفوت التغاير منهما فان
الحد والمحدود على ذلك التقدير يكون صورة واحدة من غير تغاير فتامل المراد بالحد ههنا الحد
حقيقة بل كما ان البيت هو المركب من الجدران والسقف مع الهيئة المخصوصة فتامل
قوله اذ الاجزاء الخارجية لا تحمل ان الجزء الصوري من جملة الاجزاء الخارجية ولو لم يكن حاصلا
لم يكن الاجزاء بتمامها حاصلا او نقول المعرف مجموع المركبتين يحتاج فيه وفي جزئيه الى المنطق

مع ان المحقق الطوسي في شرح الاشارات قال الاولى ان لو لم يعد من الاجزاء الخارجية على تقدير تحققها
معرفا لحصله الالات التغيره فانه لا يصح ان يكون معقولا في جواب ما هو ضرورة ان الاجزاء
الخارجية من حيث انها اجزاء خارجية ليست محمولة فاعتباره لا تناسب التعاليم فافهم قوله اذ
في المركب الجنس انه لم يتعرض بالفصل وحده فان التعريف به مثل الفصل غير راجح كما سبق في اول الكتاب
قوله وقد قال الشيخ الخ السر فيه ان ذا اثبات الشيء في نفسها موجودة بوجود ذلك
الشيء متحدة معه وبعد تحليل الذهن باي ترتيب يحصل تكون منطبقة على ذلك الشيء قوله
نعم لا ابداء وذلك لانه لو لم يكن التقييد بكون الاجزاء كثرة محضة فلا تكون منطبقة على
الحقيقة الواحدة المحصلة قوله والاولى ان لو قال لا اولى لان التقديم الاعم
اولى كما قال ومن المعلوم ان الاحتياج الى الحركة الثانية في الطريق الاولى اظهر كما
قوله فان الصناعة الخ اشار الى ما ذكره من الخروج من البلد تكلمه في الذاتيات قوله قد
اعتبره المعتبر وشاهده كان اعتباره في الرسوم الناقصة دون الحدود والناقصة مبني على تجويز
التعريف بالاعم وكتعريف بالعرض العام وحده فانه كما لا حاجة اليه مع وجود الفصل
لا حاجة اليه مع وجود الخاصة قوله والتعريف اللفظي عند البعض اعلم ان التعريف ينقسم اقسام
لانه اما حقيقي او لفظي والاول ينقسم الى التعريف بحسب الحقيقة وهو ما يحصل به تصور ما
علم وجوده في الخارج ونفس الامر والى التعريف بحسب الاسم وهو ما يحصل به تصور ما لم يعلم
وجوده وكل منهما ينقسم الى الحد والرسم وكل من هذه الاربعة ينقسم الى التام والناقص
وكلام المصنف في المطول وشرح الشرح العضدي يدل على انه لم يفرق بين التعريف الاسمي والتعريف
اللفظي قوله كيف وقد حقق القوم قال السيد قدس سره في حاشية شرح المطالع والمحشي الدواني في
الحاشية القديمة على شرح التجريد ان مطلبان مطلب ما ويطلب به التصور ومطلب هل
ويطلب به التصديق والتصور بمعنيين تصور بحسب الاسم وهو تصور الشيء باعتبار مفهومه مع
قطع النظر عن انطباقه على طبيعة موجودة في الخارج وهذا التصور يجري في الموجود قبل
العلم بوجوده وفي المعدوم الى وللطالب ما الشارحة للاسم وثانيهما التصور بحسب
الحقيقة عن تصور الشيء الذي علم وجوده وللطالب بهذا التصور ما الحقيقية وكذلك التصديق

ينقسم الى التصديق بوجوده في نفسه والى التصديق بثبوته لغيره ويطلب بالاول بهل البسيطة
وبالثاني بهل المركبة ولا شبهة في ان مطلب ما الشارحة مقدم على هل البسيطة فان الشئ
ما لم يتصور مفهومه لم يمكن طلب التصديق بوجوده كما ان مطلب هل البسيطة مقدم على مطلب ما الحقيقية
اذ ما لم يعلم وجود شئ لم يمكن ان يتصور من حيث انه موجود ولا يخفى ان الترتيب جار بين
الهلية المركبة والماهية الحقيقية لكن الاولى تقديم الماهية انتهى قلت تسمية احدى الهليتين با
لبسيطة والاخرى بالمركبة انما هي بالنظر الى مصداقهما لا الى مفهوم القضية المعقودة
فان مصداق الهلية البسيطة هو نفس الموضوع من حيث يصح انتزاع وصف الوجود عنه
جعل ومصداق الهلية المركبة هو الموضوع مع شئ آخر ثم ان المصنفين من المتاخرين ثلثوا لبعض
مطلب هل وزعم انه من فروع هل البسيطة فقال مطلب هل على غنيته قسم هل الشئ
وهل الشئ موجود في نفسه وهل الشئ موجود على صفة والاخير عام له اذ ما يمكن ان يجعل
يمكن ان يتعلق المجعولية من غير المجعول اليه اما مطلب هل فلا يتصور ان يكون امرا واحدا
بدون امر آخر **قوله** انما يتم اذا كان التعريف اللفظي اصلا من مطلب ما وذلك لان فهم معنى
من اللفظ الحاصل من التعريف اللفظي كما انه يحصل من التعريف الاسمي فلو لم يكن اللفظي داخلا في مطلب
ما كان الاسمي داخلا فيه لم يكن هذا المطلب مقدما على سائر المطالب ولم يصح حصر جهاتها فيه
قوله والتفصيل ان حاصل التفصيل ان التصور هو حصول صورة الشئ في الذهن اما بالاستحضار
بعد ان كان ... او بالاستحصال فانه وان كان الحصول حصولا في المدركة بهذا الاثم في الخزانة فهو بالاستحصال
والتعريف اللفظي من قبيل الاول والتعريف الحقيقي سواء كان بحسب الاسم او بحسب الحقيقة من قبيل
الثاني **قوله** والغرض منه حضار صورة فيه اشارة الى ان التعريف اللفظي تحصيله الا ان لغيره
ولا النفس لا الاستحصال اي يميل الى ان قصد حضار الشئ لا يتصور بدون حضوره وان منشاءه
كونه مسبوقا باللفظ ثم تفهيم معناه وان لم يتعلق بمعناه من حيث هو معناه وان
حصوله ليس مع النظر والاكتساب ومن ثمة يتعلق بالبديهيات والنظريات الحاصلة قبله
لانه كثيرا ما كان المعنى مخطرا بالبال حاضرا في قوة المدركة ومع ذلك يحتاج الى التعريف اللفظي
لان القول بمجرد الحضور بالبال لا يكفي في عدم الاحتياج الى التعريف اللفظي بل لا بد فيه من

فهم معنى اللفظ الموضوع بازائه لتحصيل التصديق بمعنى الكلام والحاصل ان المقصود من التعريف
اللفظي هو تصور معنى اللفظ من حيث انه معنى اللفظ بان يكون بحيث تعقيبه حاصل **قوله**
والا لما احتيج لا الاستحصال اعني الصورة والاستحضار اذ ما بالآن الحصول في المدركة
والخزانة حاصل لا الاستحصال مع ان الحصول في المدركة فقط حاصل لا الاستحضار مع ان
التصور في الاستحصال مقصود بنفسه وفي الاستحضار لتحصيل التصديق الذي كان ذلك
طرفه **قوله** لقصد تصور الموضوع له من حيث انه معنى اللفظ بهذه الحيثية تقييدية لا تعليلية
والا يرجع ذلك الى ما ذهب اليه المحشي فمع هذا يكون المعرف هو المعنى من حيث انه معنى اللفظ
والمعرف من حيث انه معنى لفظ آخر فيكون التعريف تعريفا اسميا لا لفظيا الا ان يكون
من قبيل البحث اللغوي وتحقيق المقام ان التعريف اللفظي يحصل به حضار معنى اللفظ او
التصديق بان اللفظ موضوع لهذا المعنى فان اورد التعريف اللفظي في العلوم اللغوية فا
لمقصود منه بالذات التصديق وبالعرض التصور اذ انظار ارباب تلك العلوم مقصورة
على الالفاظ وان اورد في العلوم الحقيقية فالمقصود منه بالذات التصور وبالعرض
التصديق على ما يقتضيه وظيفة هذه العلوم **قوله** وتتبع عباراتهم اه والاحتمالات بالنظر
الى الامر الكلي اللفظي والمعنوي والحقيقة والمجاز اربعة والظاهر ان القول في اللغة بهذا المعنى
المصدري اي التلفظ ثم بمعنى المقول اي الملفوظ مطلقا ثم بمعنى اللفظ المركب ثم بمعنى
المعنى المركب وفي **التعريف** الخاص ابتدا بمعنى المعنى المركب ثم بمعنى اللفظ المركب وربما
يطلق القول في العرف الخاص على الحمل اللغوي وهو في معنا بازاء القول المصدري في
الالفاظ **قوله** والمراد باحتمال الصدق اه والمراد منه ان يكون بعض الافراد صادقا
وبعضها كاذبا يدل عليه قوله في تعريف الخبر هو التام الصادق والكاذب كما سبق
ولا ينافيه كون التعريف للماهية فانه معتبر في التعريفات الحقيقية وهذا التعريف تعريف
رسمي **قوله** ومنشاء ذلك استماله على نسبة هي حكاية عن امر واقعي وذلك الامر الواقعي
في الحمليات هو كون الموضوع في نفسه بحيث يصح الحكم بانه هو المحمول وهذه الحيثية تختلف
باختلاف الحمل مثلا في حمل الذاتيات نفس حيثية ذات الموضوع وفي حمل الوجود حيثية استناده

بحث التصديقات
[illegible]

الى الحامل وفي حمل الاوصاف العينية عليها مبدأ المحمول به وفي حمل العدميات حيثية نسبة عدم مصاحبة
لامر آخر وفي حمل الاضافيات حيثية نسبة الى امر مباين واما في الشرطيات فهو كون المعنيين
نفسهما بحيث يصح الحكم بالاتصال بثبوت احدهما على تقدير ثبوت الآخر او كونهما
نفسهما بحيث يصح الحكم بالانفصال بينهما وبالجملة ان الحيثيات تختلف باختلاف الاتصال
والانفصال وبالجملة الحكاية هي نفس المفهوم القضية والمحكي عنه هو مصداقها والنسبة الايجابي
في الحكاية دون المحكي عنه والتغاير بينهما تغاير بالذات لا بالاعتبار وبما تقرر ظهر ان
الصدق مطابقة النسبة الذهنية للنسبة الخارجية والكذب عدمها فكلام ما اول ان المراد
بالنسبة منشأ انتزاعها فقيد زيد قوله فانها ليست بحكاية اه اي كونها حكاية ليست
معتبرة في مفهومها والا فلا شك ان الصورة الانسانية منطبقة على معان مخصوصة
قائمة بالنفس او غير منطبقة عليها فكذا سائر التصورات منطبقة على الصور الخارجية
المخصوصة او غير منطبقة عليها ولذا تسمع منهم تارة ان الصدق مدلول الخبر والكذب
احتمال عقلي وتارة ان الصدق والكذب احتمالان عقليان بالنظر الى نفس مفهوم القضية
وان كان القول الاول لا يخلو عن مسامحة فافهم ذلك فانه لا يخلو عن دقة قوله ولعلك
تفهم اه وذلك لانك قد عرفت ان المحكي عنه هو مصداق القضية ومصداقها لزم ان يتقدم
عليها فلا يتصور ان يكون نفسها ونقول لا يمكن ان يحكم في هذا القول على نفسه لان المحكوم عليه يجب
ان يكون مستقلا بالمفهومية ومتحققا قبل الحكم وهذا القول لاشتماله على النسبة غير مستقل بالمفهومية وليس له
تحقق الا بعد الحكم فهذا القول على ذلك التقدير لا يكون له معنى محصل فلا يكون خبرا اولا
ولو كان على فرض المحال كلاما تاما لكان انشاء في صورة الخبر وتحصيص في الامر والنهي والاستفهام
وغيرها من اقسام الانشاء الذي ليس في صورة الخبر وبهذا التحقيق ينحل المغالطة المسماة
بالجذر الاصم وهي ان قول القائل كلامي هذا كاذب مشيرا الى نفس هذا الكلام ان كان
صادقا لزم كذبه وان كان كاذبا لزم صدقه فتأمل في هذا التحقيق فانه حقيق قوله
وحينئذ الصدق حاصل الجواب الاول ان للصدق معنى اجماليا هو حاصل في الذهن بالبداهة
ومعنى تفصيليا هو مطابقة الخبر للواقع والمراد ههنا هو المعنى الاول وحاصل الجواب الثاني ان

الصدق مطابقة النسبة التي هي حكاية عن الواقع وهذه المطابقة غير المطابقة التي في التصورات
فان مرجع المطابقة فيها هو الحمل على ذي الصورة او على الافراد ومرجع هذه المطابقة هو
الوقوع في نفس الامر فلا يرد ما في الحواشي اما اورده من النظر ويظهر من ذلك ان هذه المطابقة
اولا وبالذات للنسبة وثانيا وبالعرض للخبر المشتمل عليها وان المطابقة التي في التصورات يجري في جميعها
ان اعتبرت مع ذي الصورة وفي بعضها ان اعتبرت مع الافراد وبهذا ظهر اندفاع ما يتمسك به
قوله وتحقيق ذلك اه تفصيل ان الدور في التعريف يتحقق بتصور فانه يتصور واحد متعلق
بالمعرف بالكسر اولا وبالذات وبالمعرف بالفتح ثانيا وبالعرض كما مر مرارا واما في التعريف
بالتنبيه فلا يتصور فانه احضار معنى اللفظ بتوسط اللفظ فقط وهو في التعريف بالمرادف
او مع معنى ذلك اللفظ وهو في غيره وههنا احضاران يمكن حصول كل منهما بدون الآخر
ولا توقف بينهما فلا دور ههنا فاحسن على الفريقين معا بالوهب العطية قوله وهي التي حكم
الحكم يطلق على اربعة معان الاول جزء القضية اي وقوع النسبة او لا وقوعها الثاني المحكوم به
والثالث القضية من حيث اشتمالها على ربط احد المعنيين بالآخر او سلب الربط والرابع التصديق
والمراد ههنا هو المعنى الرابع وعبارة المص تحتمل الاول بان يكون بيانا للبيان والمراد ثبوت
شيء للشيء ونفيه عنه الوجود والعدم الرابطيان ومرجعهما الى الاتحاد بين الموضوع والمحمول في
الاتحاد بالذات او بالعرض وتأمل ان القضية التي المحمول فيها ثبوت الشيء في نفسه فالحكم فيها ساقط
عن درجة التحقيق كما تحقق قوله تشبيها لشبه المحكوم به بالمحمول على غيره او لا بعد شبه اثبات
الشيء للشيء بحمل المحمول على الحامل على طريق الاستعارة التبعية وثانيا بالنظر الى ان المحكوم به
مبني على المحكوم عليه كما ان المحمول مبني على الحامل على طريق الاستعارة الاصلية قوله من حيث ثبوته
اي لان حكم الذهن بثبوت المحكوم به للمحكوم عليه فرع ثبوت المحكوم به في نفسه فالمحكوم به منبع عن
وهو نتيجة اليه اصل فلا ابنا من ذلك ما ذهب اليه المحقق من ان الفرعية ونقول ههنا ان
الكلام ههنا في حكم الذهن بثبوت الشيء للشيء لا في نفس ثبوته له قوله وهو مصحح والمصحح الحقيقي
القضايا الحملية بأسرها سواء كانت هليات بسيطة او مركبة مشتملة على الوجود الرابطي او
العدم الرابطي وليس هذا الحكم مختصا بالهليات المركبة على زعم البعض لان القضية المعقولة لا بد فيها
من الارتباط بين الموضوع والمحمول سواء كان المحمول مفهوم الوجود او غيره كما يشهد به الضرورة

وتحقيق المقام ان المحمول الذي هو الوجود بعينه وجود للموضوع والمحمول الذي هو غير الوجود
وجوده هو وجود للموضوع فالقضية البسيطة بحسب المحكي عنه ونفس الامر لا يحتاج الى الوجود
الرابطي وبحسب الحكاية وعقد الذهن يحتاج اليه بخلاف العلية المركبة فانها بحسب كلا الاعتبارين
يحتاج اليه قال الشيخ في التعليقات وجود الاعراض في انفسها وجودها في موضوعاتها سوى
ان العرض الذي هو الوجود لما كان يخالفها لحاجتها الى الوجود حتى يكون موجودا
واستغنائه الوجود عن الوجود ويكون موجودا لم يصح ان يقال ان وجوده في موضوعه هو
وجوده في نفسه بمعنى ان للوجود وجودا كما يكون للبياض وجود بل بمعنى ان وجوده
في موضوعه هو نفس وجود موضوعه ولعلك تتفطن من هذا التحقيق ان السالبة فيها بحسب المحكي عنه
سلب الشيء نفسه وهو في القضية البسيطة او سلب الشيء عن غيره وهو في القضية المركبة وبحسب
الحكاية سلب النسبة الايجابية وذلك السلب لكونه معنى غير مستقل بالمفهومية نسبة سلبية فما ذهب اليه
بعض المتاخرين ان فيها سلب النسبة الايجابية سلبا محضا وليس فيها نسبة سلبية لا يصح لا بحسب
الحكاية والمحكي عنه وتشهد الوجدان السليم ببطلانه وبدل تصريح الشيخ وغيره من المحققين خلافه
وبهذا التفتيش يظهر لك ان وجود الشيء للشيء وعدم الشيء عن الشيء على معنيين الاول وجود حقيقي الشيء
ورفعه المقابل له وهما معتبران في القضايا المركبة فقط بحسب المحكي عنه والثاني الوجود والعدم
الرابطيان المشهوران وهما معتبران في القضايا البسيطة والمركبة جميعا بحسب الحكاية دون المحكي عنه
واما وجود الشيء على الاطلاق وعدمه المقابل له فهما معتبران في القضايا البسيطة خاصة بحسب المحكي عنه فقط
فليتامل فيه فانه تحقيق حقيق بهذا البسط **قوله** وللمناقشة فيه مجال قد عرفت مما سبق ان قولهم هذا
مبني على قولهم بالتغاير بين التصور والتصديق بحسب المتعلق فحاصل تشهد لا لهم ان الصورة التي تتعلق
بها الشك لا تزول عند زواله وحدوث التصديق بل لا يصلح ان يتعلق بها التصديق الا ان
يكون التغاير بينه وبين التصور بحسب المتعلق فلا بد ان ينضم الى هذه الصورة صورة اخرى يتعلق بها التصديق
فكان هذه المناقشة مبنية على هذا القول لكن اجرى الكلام فيهما على اصطلاحهم فانهم عبروا عن النسبة
الخبرية بالوقوع واللاوقوع ان النسبة واقعة او ليست بواقعة بناء على اعتبارهم النسبة التقييدية
الثبوتية لا ترى انك لا تتعلق بعض النسبة التقييدية كما لا تتعلق بالموضوع والمحمول او وقوع تلك النسبة او
لا وقوعها وهو بعينه متعلق التصديق او لهم ان يقولوا ان الشك يتعلق بالنسبة التقييدية من حيث وقوعها

اولا وقوعها لا بان النسبة واقعة او ليست بواقعة ولا فرق بينهما ط ومتعلق التصديق هو النسبة
دون الاول والحق ان تعدد النسبة لا يشهد به الوجدان ولا تقتضيه البرهان بل الوجدان
حاكم بنفيه والبرهان قائم على بطلانه الا ترى ان الحكاية عن امر واحد يحصل بالنسبة الحكمية
ولا مدخل فيها للنسبة الاخرى ولو كانت ههنا نسبة اخرى وهي مورد الوقوع واللاوقوع
على ما زعموه لكانت مستقلة بالمفهومية وهو غير معقول فتامل ولا تغفل **قوله** هو يشار اليه
يعني ان الضمير يشار الى ان معنى هو معنى اسمي والاطلاق عليه الرابطة على سبيل الاستعارة من حيث
انه لا يدل على معناه وحده وكذا ان الضمير ههنا يشير الى ان هو من الادوات موضوع لمعنى حرفي
كسائر الضمائر ثم نقل عنه الى معنى غير مستقل بالمفهومية على سبيل الاستعارة وان كان هو ذا في
شرح الرسالة ما ينافيه حيث قال اللفظ هو في قولنا زيد هو عالم ضمير عائد الى زيد عيانا وهو
عند اهل العربية مبتدا ولا دلالة له على النسبة فهو بمعنى الاسم وهو بمعنى الرابطة منهما فرق
بحسب اللفظ كما ان الاشتراك بين الوجود المحمولي والوجود الرابطي كذلك **قوله** فان اللفظ هو واحد
ان هو وكان بحسب المعنى واحد الا ان كان الكون في قالب الاسم لا يدل عليه نفسهما بالمعنيين
الرابطيين كما يحكم به الوجدان ببطلانه الا ترى ان زيد هو وزيد كان بدون ذكر المحمول لا يفيد
معنى محصلا كما ان سرت من بدون ذكر المتعلق لا يفيد وبهذا يظهر هو ومعنى هو هو واحد
الا ان معنى هو هو مستقل المفهومية ومعنى هو غير مستقل بها وهو هو موضوع في الاصطلاح وهو
موضوع في اللغة وكانهم اخذوا هو هو عن بعض الالفاظ الحكمية مجردة عن مواده قال الشيخ في
الشفاء الهو هو هو ان الحمل لكثير من وجه ولوحدة من وجه اخرى في ذلك العرض عن نسبة
الواحد بعرض فكما يقال هناك واحد يقال ههنا هو هو وما كان هو هو في الكيف فهو مشابه
وما كان في الكم فهو مساو وما كان في الاضافة فهو مناسب وما كان بالذات فيما كان هو
هو في الجنس قيل مجانس وما كان في النوع قيل مماثل وايضا ما كان هو هو في الخواص قيل له
مشاكل ومقابلات هذه معروفة من المعرفة بهذه ومقابل الهو هو على الاطلاق الغير **قوله**
اعني ادوات المعنى وغيره هذا لا يلائم المذهب الحق في معنى الحرف بل يلائم ما ذهب اليه الرضي من ان
الحرف ما دل على معنى ثابت في لفظ غيره **قوله** انما تم الدليل هذا منع كون الرابط الى الموضوع او منع كونه عينه

الكلمة بدل عن الزمان وهو الكون الرابط

والثالث ما صدق ان السلب المقيد باوقات الوجود والصدق بدون الوجود فلا يكون السالبة اعم من الموجبة ثم تعلم ان اعتبار السلب في
زمان الوجود في كلام القوم في الضرورية لا يوجب اعتباره في مصداقها فيجوز صدقها حين انتفاء الموضوع نحو والعموم انما هو بهذا الاعتبار واما
المعتبر في مصداق الموجبة حينئذ التقرر والوجود بخلاف السالبة واجاب عنه اللاهوري بان قولنا ما دام طرف الثبوت الذي يتضمن السلب
ومع يجوز صدق السلب بانتفاء الموضوع في نفسه وبانتفاء المحمول عنه في جميع الاوقات او في بعضها فان الايجاب الضروري في جميع
اوقات الذات فقد ارتفع بقولنا لا شيء من القمر بمنخسف بالضرورة فعليه اعترض عليه بانه يلزم عدم التنافي بين السالبة الضرورية والموجبة
الممكنة العامة لصدق كل قمر منخسف بالفعل وهو يستوجب الامكان العام مع انهما متناقضان والضرار تبع القول بالتساوي
بين السالبة الضرورية الازلية والسالبة الضرورية المطلقة مع انه متفق عليه قال في الحاشية توضيح المقام انهم قالوا ان الموجبة
الضرورية المطلقة اعم مطلقا من الموجبة الازلية واما سالبتهما فمتساويان لانه اذا صدق السلب ما دام الذات صدق السلب
ازلا وابدا لان صدق الايجاب يستدعي وجود الموضوع وقد فرض عدمها وبالعكس هو الظاهر واذا عرفت هذا فنقول انه يجب
الحرف ان قولنا لا شيء من القمر بمنخسف بالضرورة سالبة ضرورية مطلقة صادقة فان قال ان السالبة الازلية لا تصدق في هذا المثال بناء على
ان صدق السلب ليس ازليا لثبوت كل قمر منخسف للامكان الذاتي فذلك ينافي ما عليه الجمهور من تساويهما وان التزم صدقهما في
في بعضها فلا يتصور في بعض السالبة الضرورية المطلقة فيصدق في المثال المذكور لان الثبوت ازلا وابدا مسلوب بالضرورة فنقول
على هذا التقدير ايضا يبطل المساواة فان المسلوب ما دامت الذات اعم مطلقا من الثبوت ازلا وابدا فسلبهما يجب ان يكون النسبة بينهما
بالعكس فان سلب الاعم اخص من سلب الاخص مع انه اذا كان الطرف قيد السلب لا الثبوت فلا يلزم ذلك كما لا يخفى انتهى كلامه وتحقيق الكلام على ما
ذهب اليه المعلم الاول للحكمة اليونانية افضل الحكماء وان خالف المشهور انك اذا قد رايت انه لا يصح تكيف السلب من حيث هو قطع
الربط بكيفية عنصرية فقد علمت انه لا يمكن تكيف السلب بالضرورة او بالدوام او غيرهما اذ هو قاطع للايجاب مع عنصره
وجهته فاذن لا فرق بين السلب الضروري وسالب الضروري وان السالب الدائم وسالب الدائم وهكذا فالسالبة الضرورية ما يحكم فيها
الايجاب بسلب الضروري لا بالسلب الضروري والتناقض انما هو بين الايجاب المكيف وسلبه مع تلك الكيفية فيقول الموجبة الممكنة
سلبها وبالعكس وهكذا اعلم التنافي بين الموجبة الممكنة والسالبة الضرورية كما هو المشهور فاذن قولنا لا شيء من القمر بمنخسف بالضرورة
بان يكون الضرورة قيد الايجاب والمسلوب دون السلب يصدق سالبة ضرورية ومع هذا الصدق في هذا المثال موجبة ممكنة وليس
بين السالبة الضرورية المطلقة التي يحكم فيها بسلب الايجاب الازلي الضروري مساواة بل انما هو عموم وخصوص مطلقا مع عكس النقيضين وان الجمهور
عن هذا الدقيقة نعم غفلة عظيم فجواب الفاضل اللاهوري مبني على هذا الدقيقة وايراد المصنف مبني على المشهور وهذا اظهار
لكن من ان المطالب العالية في بعض الاحكام كالتناقض والعكوس على خلاف مشهورات الجماهير فتفكر تفكرا صادقا صادقا

قاضي مبارك شاه سره

مناط هذا الشك وبالعدم على التقييد الوجودي في التوصيف حاصله ان الضرورة المطلقة اذا قيدت بوجود الموضوع يصدق في مادة الامكان
الخاص كقولنا الانسان موجود بالامكان الخاص وبالضرورة ما دام الوجود لضرورة انه لا تنافي فيه وحيث عرفت ان الضرورة التي يصدق
ههنا هي الضرورة بشرط المحمول ولا يصدق ما يقابلها بمعنى ههنا وانما المعروف الضرورة في اوقات الوجود وهي ليست كذاتية والامكان الذي
يقابلها صادق فيه وبين الضرورتين بون بعيد فان مثل ليس المعلول ضروري الوجود بالعلة والمعتبر في الضرورة المطلقة والمعنى الاعم فقد انعم فلا يصدق
الامكان الخاص الذي يقابلها في المثال المذكور وانما يصدق فانه الامكان الذاتي المقابل للضرورة الذاتية بالمعنى الاخص وقد تحقق انه لو اعتبر
الضرورة الذاتية بهذا المعنى او كونه في اوقات وجود الموضوع لم يصدق الا في مادة الازلية التي يحكم فيها بالضرورة الشيء ازلا وابدا فانه لما
يجب وجود الموضوع في شيء من الاوقات لم يجب الشيء في [...] فان الثبوت متفرع على الوجود ونقض بثبوت الذاتيات حين الوجود دائما
الوجود دون الاتصاف بالذاتيات بجعله وكذا اللوازم المستندة الى نفس الذات من غير اعتبار المجعولية فضلا عن الوجود لا بمعنى ليس [...]
مثلا [...] الجعل الجاعل لكن [...] ولا حيوانا ولا غيره متوقف هذه الامور على تقرره بجعل الجاعل اياه لا بالفعل نعم الانسان ما لم يصدر
لم يكن [...] فصار انسانا حين الصدور [...] من حيث الصدور وحين الوجود لا من حيث الوجود ثم اعلم ان التقييد بزمان الوجود
في الضرورة المطلقة الذاتية فالاولى تركه لتقييد بالزمان وليس ما دامت الذات متجوهرة وموجودة قاضي مبارك شاه رحمه

هذا الكلام اي ان كان ثبوت الذاتيات للذات بشرط الوجود لكانت حيوانية الانسان مجعولة بجعل الجاعل الذي هو امر خارج
كالوجود وهو باطل بالاجماع لان ثبوت الذاتيات للذات في مرتبة لا يوجد فيها الا الذات الذاتيات وحتى كان حيوانية الانسان
مجعولة بجعل الجاعل لزم تحصيل الحاصل المستحيل عفي عنه فانه اشارة الى ان بطلان المجعولية ليس الا على تقدير جعل المركب واما على
تقدير جعل البسيط فعنده [...] المجعولية [...] واما عنده فقال فلا وما حاصل ان زيدا موجود قضية ذهنية لا خارجية فليس [...]
وقد يكون خارجية نحو الفلك موجود عفي عنه المحكمين الحاصل عندهم ان الوجود في الحمل [...] والثبوت ما لم يكن الوجود
الموضوع لم يجب اه عفي عنه

قال الشارح بان الحكم فيها بالضرورة لسلب المحمول يعني ان المعتبر في مفهومها ضرورة سلب المحمول
عن ذات الموضوع في جميع اوقات وجوده اتفق كلمات الناظرين على ان هذه
السالبة اعم من المعدولة لان السلب مقيد بجميع اوقات وجود الموضوع
فلا يصدق عند عدم الموضوع وقالوا الحق في ان السالبة البسيطة اعم من الموجبة
المعدولة مقيدا اذا لم يمنع مانع نحو ان يكون صدق السلب لعدم الموضوع
وعندي ان مبنى هذا ان يكون في جميع الاوقات ظرفا للسلب ويلزم ان يكون نحو لا
شيء من العنقاء بانسان بالضرورة فالحق انه ظرف للثبوت التي تتضمنه السلب اي
ثبوت المحمول لذات الموضوع في جميع اوقات وجوده فيكون مسلوبا بالضرورة
ويجوز ان يكون صدقها بانتفاء الموضوع نحو لا شيء من العنقاء بانسان
بالضرورة فالحق انه ظرف للثبوت وان يكون بانتفاء المحمول اما في جميع اوقات
وجود الذات نحو لا شيء من الانسان بحجر بالضرورة او في بعض اوقات وجود
الذات نحو لا شيء من القمر بمنخسف بالضرورة فان الانخساف ضروري [له]
في الجملة الذي هو بعض اوقات الذات عبد الحكيم اللاهوري [...]

قال ويعني الحكم اي حكم فيها بان المحمول ضروري الثبوت لذات الموضوع سواء كانت ثابتا
بحسب الذات او امرا اعتباريا فالضرورة لاجل الموضوع فرد منها كقولنا كل جسم متحيز فالضرورة
مادام ذات الموضوع موجودا اما ان يكون اوقات وجوده ط فالضرورية لا شرط علاكره
ان قولنا زيد موجود مادام ممكن الخاص قضية ممكنة والتصديق عليها تعريف الضرورية لان الضرورة
فيها بشرط الوجود لا في زمان الوجود وانما ما اورد عليه انه لم ينحصر الضرورية الذاتية
في الازلية لا يلزم ان يصدق الا في الموضوع الواجب او الممتنع لان ما لم يجب وجوده لم يجب
شيء له في جميع اوقات وجوده ممنوع بان ثبوت الذاتيات للذات ضروري في زمان وجوده
لا بشرط الوجود لحصول السائل حينئذ الضرورة فان الذاتي يتقدم مع الذات وجودا وعدما
فتامل في الجواب ان زيد موجود قضية مخصوصة خارجة عن القضايا الحقيقية والخارجية
في التحقيق مادته مادة الانفصال لان كل قضية خارجية او ذهنية يكون محمولها الوجود
مع تحمولا لا يحمل مرة موجود فان المحمول ضروري الثبوت مادام الموضوع موجودا وكذا
نقول ان الامكان الخاص الحكمي اعني ما لا يلزم وجوده وعدمه لاجل ذاته لا ينافي الضرورة
الذاتية بهذا المعنى لجواز ان يكون ضروري الثبوت لذات الموضوع مع عدم كونه مقتضى
للذات فزيد موجود ضرورية مطلقة منطقية وممكنة خاصة حكمية لان لو حمل السؤال
ان زيدا يصدق عليه الموجود بالامكان الخاص المنطقي اذ ليس الوجود ضروري الثبوت
وله فتبع انه يصدق عليه انه ضروري الثبوت له مادام الموجود ان تقدر فانه غلط منه من التحرير

في مستقلا النفس عما لقدر الربع اليه والظاهر هو الثاني لما اشير به بكلام الذي نقل عن الشيخ في المعقل **قوله** قيدت
المنطقيون الخ اي كل من الهيئة التركيبية الحملية ولفظ هو دال على النسبة الحملية والاختلاف بينهما انما
هو في نحو الوضع فان الهيئة موضوعة لهذه النسبة بالوضع النوعي المعتبر في المشتقات والمركبات بان يعتبر
العموم من جانب اللفظ ولفظ هو موضوعة لها بالوضع العام المعتبر في الحروف والمبهمات بان يعتبر
العموم من جانب المعنى لكن لما كانت النسبة الحملية ممتازة عن الطرفين في التصور وعبر بالدال عليه لفظا
ممتازا عن لفظ الطرفين في التلفظ فجعلوا الرابطة لفظية دون الهيئة التركيبية فافهم ذلك ولعل الحق
لا يتجاوز عنه **قوله** سواء الحكم فيها ترك اداة الحصر تنبيها على ان حصر غير الحملية في المتصلة والمنفصلة
ليس قطعيا ومنع الحصار فيهما احتمالها على النسبة الاتصالية والانفصالية وبين ما بين النسبتين
تخالف بحسب الحقيقة وكذا بينهما وبين النسبة الحملية والهيئة التركيبية الاتصالية والانفصالية تدل عليهما
كما ان الهيئة الحملية تدل على النسبة الحملية وما سبق الى البعض الاوهام ان في المتصلة والمنفصلة نسبة اخرى
غير النسبة الاتصالية والانفصالية وهو وقوع الاتصال او الانفصال فبناء على قول المتأخرين
في الحملية ساقط لان هذه النسبة نسبة حملية خارجة عن الشرطية وان كانت مستلزمة لها كما لا يخفى بادنى تأمل
ولو كان المتصلة شاملا للمتصلات الثلث من المطلقة واللزومية والاتفاقية فان النسبة الاتصالية
في الواقع لا تخلو عن اللزوم والاتفاق ولو كان المنفصلة شاملا للمنفصلات الثلث من الحقيقية ومانعة الجمع
ومانعة الخلو فان المراد بالاتفاقية فيها ما يحتمل الصدق او الكذب او كليهما قوله عند بعض المتأخرين
لو كان المنفصلة بمعنى التفريق في تعريف الى المنفصلة بالمنع فلا يتوهم [illegible] لها وتسمية
المنفصلة بالشرطية كما ذكره على سبيل المجاز المرسل ويجوز ان يكون على سبيل الاستعارة
والتشبيه بالمتصلة **قوله** المقدم اه ولعل المقدم المحكوم عليه من حيث هو محكوم عليه لذا على المحكوم به
من حيث هو محكوم به **قوله** قلت لا نم اه المحكوم عليه بالحكم الشرطي هو القضية الحملية من حيث هي قضية
وفيه ان الاداة كان وان ولانها فان كون قضية بل التركيب معها يا قضية وكذا اشتمال
القضية على النسبة التي هي مستعدة لمفهومية لا ينافي الحكم عليها مطلقا بل الحكم المعتبر فقط قال
الشيخ في الشفاء القول الجازم الحكم فيه نسبة معنى الى معنى اما بايجاب او سلب وذلك المعنى اما ان
يكون فيه هذه النسبة او لا يكون فان كان وكان النظر منه لا من حيث انه واحد وحده بل من حيث

اذ تعبير التفصيلية وهو شرط وان لم يكن كذلك فهو حملي **قوله** قيل وهو الحق وهو نص قريب منه انا
نقطع بصدق الشرطية مع كذب المقدم ولو كان الجزء هو الحكم يتصور صدقها مع كذبه
ضرورة استلزام انتفاء الجزء انتفاء المقيد والحق ان الحكم عند اهل الاثر ان انتفاء في الشرطية
اتصالية او انفصالية ومنها والحملية نسبة حملية ومع العموم الضرورة ان هذه النسب
الثلث متباينة فكذا القضايا الثلث فلا يتصور الاتحاد بينها **قوله** اقول التقييد بالشرط
ان تعلم ان مفاد القضية الحملية سواء كانت مطلقة او مقيدة هو ثبوت الشيء للشيء
في نفس الامر لا مطلق الثبوت والا لم يكن كاذبة على التقدير سلب الثبوت المقيد فيها ضرورة
ان سلب الثبوت المقيد لا يستلزم سلب الثبوت المطلق فلو فرضنا عدم تحقق الثبوت
في نفس الامر يلزم عدم تحققه مع قيد لاستلزام انتفاء المطلق انتفاء المقيد مثلا قولك النهار
موجود وقت طلوع الشمس يدل على وجود النهار في نفس الامر وقت طلوع الشمس فلو لم يتحقق
وجود النهار في نفس الامر لم يتحقق مع القيد ايضا نعم القضية المقيدة بما هو حكاية عن نفس الامر
كزيد قائم في ظني لكونها حكاية عنها يدل على ثبوت الشيء للشيء في نفس الامر بحسب الحكاية عنها لا يلزم
من انتفاء الثبوت في الواقع انتفاؤه بحسب الحكاية لكن لا يخفى ان هذا القيد لا يصلح ان يصير
مقدم الشرطية مما قال ان انتفاء ثبوت بحسب نفس الامر لا يستلزم انتفاء ثبوته على
التقدير فهو اذا كانت القضية شرطية وما ذكره من النظير فهو خارج عن المبحث **قوله**
فان المطلق مشاء بل الاطلاق ههنا فان العدم المطلق عبر عدم الشيء في نفسه ومع عدم الغير
المجرد وشيء اكيد للغلط كما مر ثم الامر في مثل زيد ليس كما ذكره لما عرفت ان مفاد الحملية
مطلقا هو ثبوت الشيء للشيء في نفس الامر وهو مطلق بالنسبة الى معان الجملة المعقدة **قوله**
الا ان الثاني في الطبيعة قد اخذت اه لقائل ان يقول هذه الحيثية ليست اطلاقية فان ما بعد الحيثية
الاطلاقية يكون هو ما قبلها ولا التقييدية فان الحيثية التعليلية لا توجب التغاير فلا امتياز
بها موضوع القضية الطبيعية عند الموضوع عن موضوع غيرها وقد صرحوا بان التقسيم
القضية الى هذه الاقسام هو بالنظر الى الموضوع ولا التقديرية فان الانسان المقيد بالوجود
الذهني الذي هو التركيب التقييدي نوع فلا يكون الانسان نوع قضية طبيعية والجواب ان هذه الحيثية

[illegible]

لقيد بل لكنها معتبرة في العنوان والمفهوم دون المعنون والمقصود وتحقيقه ان الانسان مثلا اذا اخذ
لا بشرط شيء بان يلاحظ اطلاقه من غير تقييد كان مجردا عن عوارض الشخصية وواحدا بالوحدة
الذهنية وصدق عليه هذا المفهوم المقيد اي الانسان الواحد بالوحدة الذهنية كما يصدق عليه
انه مطلق ومجرد عن العوارض الشخصية وبالجملة المطلق من حيث هو مطلق والمجرد من حيث هو مجرد والواحد
الذهني من حيث هو واحد ذهني كلها عبارات والمفهوم هاهنا واحد وهو موضوع القضية الطبيعية
فما توجد ارادته يحتاج الى مزيد لطف قوله بل هو واحد بعينه اه اختار ان الطبيعة مندرجة
في المخصوصة وان قسمة الحملية باعتبار الموضوع ثلاثية نظرا الى تعميم الشخص من الذهني والخارجي
قوله وفي المهملة ابحاث اه الفرق بين موضوع الطبيعة وموضوع المهملة ان موضوع الطبيعة
هو المطلق بان يلاحظ المطلق مطلقا من غير ان يوخذ الاطلاق قيدا والا لا يكون المطلق مطلقا و
موضوع المهملة هو المطلق بان يلاحظ نفسه من حيث هو هو من غير اعتبار امر زائد حتى الاطلاق
فموضوع الطبيعة يجري فيه احكام العموم فقط كالكلية والجنسية والنوعية ونحوها فلا يصح فيه الانسان
كاتب ويصح الانسان نوع وموضوع المهملة يجري فيه احكام العموم والخصوص جميعا فيصح
فيه الانسان كاتب والانسان نوع وايضا موضوع الطبيعة يتحقق بتحقق فرد ما وينعدم بانتفاء جميع الافراد
وموضوع المهملة يتحقق بتحقق فرد ما وينعدم بانتفائه وايضا موضوع الطبيعة ليس موجودا في الخارج والقضية
المعقودة منه ليست الا ذهنية وموضوع المهملة يكون موجودا في الخارج والقضية المعقودة
منه تكون خارجية ولعلك تفهم من ذلك ان من انكر وجود الكلي الطبيعي اراده على الوجه الاول
والا فالكلام على الوجه الثاني انكار البديهي كما اشرنا اليه سابقا قوله وفي المحصورة ابحاث اه من
اي من حيث يصلح ان يتحد الجزئيات معها في الوجود الذهني والخارجي واما بالعرض سواء كانت ذاتية او
عرضية وهذا الوصف اعني صلاحية الانطباق والاتحاد ليس قيدا في موضوع المحصورة
بل في العنوان عنه كما ان الوحدة الذهنية على ما سبق قيد في العنوان عن موضوع الطبيعة لا في
المقصود ومنه ضرورة ان الطبيعة المقيدة بصلاحية الانطباق اي هذا المركب التقييدي ليس
صالحا له ويصح دخول السور كالكل والبعض فما توهم البعض نرده بذلك الانطباق والاتحاد وحاصل
الكلام في هذا المقام ان المحكوم عليه في القضايا الثلث هو الطبيعة الا انها في الطبيعة والمهملة ملحوظة

حيث

من حيث التعميم والاطلاق المعنيين المذكورين في الحاشية السابقة وفي المحصورة من حيث المحصلية للانطباق
على الجزئيات فافهم واستقم قوله كيف لا اه لقائل ان يقول المحكوم عليه لزم ان يكون متوجها
اليه بالذات والمتوجه اليه بالذات هو الافراد دون الطبيعة اذ التوجه في علم الشيء بالوجه اولا
وبالذات الى ذي الوجه وثانيا وبالعرض الى الوجه والتفصي عنه ان التوجه متعلق بالافراد لا مطلقا
بل من حيث انها متحدة مع الطبيعة فيتعلق بنفس الطبيعة من حيث الخصوصية والتعدد وتعلق التوجه والقصد
قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة على شرح التجريد معنى تصور الشيء بالكنه ان يكون هو بنفسه متمثلا في الذهن
وتصوره بالوجه ان لا يكون هو متمثلا في الذهن بل ما يصدق هو عليه لكن يتوجه به بعض الى ما يصدق
هو عليه وقال في حواشي الحاشية القديمة المراد بالتوجه ملاحظة الوجه على الوجه الذي ينطبق هو
عليه فانا اذا لاحظنا الكاتب على الوجه الذي يصير عنوانا للافراده كما في قولنا كل كاتب كذا
فقد لاحظناه على ذلك الوجه بخلاف ما اذا لاحظناه على الوجه الذي لا يصلح لذلك كما في موضوع
القضية الطبيعية قوله فذلك الامر اه الوجه في علم الشيء بالوجه مرآة لذي الوجه والمرآة من حيث انها مرآة
لا يمكن ان يحكم عليها فالمرآة هاهنا هي نفس الطبيعة والمرئي هو الطبيعة من حيث ان الافراد متحدة
معها لا الافراد من حيث انها افراد بخصوصياتها فالمرآة والمرئي في الحقيقة هاهنا متحدة
بالذات ومختلفة بالاعتبار ولا يبعد ان يكون مراد من ذهب الى الحكم على الافراد ذلك
والله التوفيق منه الوصول الى التحقيق قوله نسبة المتبين اه لا حاجة الى ذلك على ما سبق لان
نسبته الى الافراد من حيث انها متحدة مع الطبيعة بالذات لا بالعرض فانها بهذه الحيثية
عين الطبيعة من حيث الانطباق عليها وهي محكوم عليها بالذات ثم في قول المص وما به
البيان سورا اشارة الى ما صرح به في شرح الشمسية من ان السور قد يكون غير لفظ كوقوع النكرة
في سياق النفي وقد عد البعض نحو الاثنين والثلاثة من الاسوار وفيه نظر لان المعتبر في المحصورات
الكل والبعض الافراد دون المجموع على ما صرحوا به ولو كان الامر كما ذكره لكان
قولنا سبعون رجلا حاملون لهذا الحجر منافيا لقولنا كل رجل منهم ليس حاملا لهذا الحجر
مع انه ليس منافيا له قوله لانه حيث يصدق الحكم سواء كان الحكم ايجابا او سلبا في المهملة موجبة
كانت او سالبة يستلزم الجزئية كذلك وبهذا ظهر حال الكلية والجزئية مع المهملة وظهر منه ان المعتبر

في موضوعهما شاملة لجميع الحيثيات قوله اقول وفيه نظر لظهور انهم يحكمون باستلزام المهملة للجزئية
في القضايا المتعارفة فعطاء القضايا التي يفيد ان ما هو فرد للموضوع هو فرد للمحمول
ومن المعلوم ان المهملات بهذه القضايا يستلزم الجزئية قوله ولهذا على التقدير ان يكون المعارض
يقول على التقدير ان يكون الحكم على الطبيعة من حيث هي بقي قضية اخرى يكون الحكم فيها على الفرد وحيث
يصدق الجزئية فقط وذلك ان تقول القضايا متنوع ويختلف بحسب اختلاف المصداق ولا شك
ان مصداق القضية التي يكون الحكم فيها على الفرد ويصدق بصدق الجزئية فقط ومصداق
الجزئية واحد فليس في اعتبارها مع اعتبار الجزئية فائدة متعددة بها بخلاف القضية التي الحكم
فيها على الطبيعة من حيث هي فان مصداقها ليس هو مصداقها ففي اعتبارها مع اعتبار الجزئية
فائدة فافهم قوله او الافراد الاعتبارية اه العموم والخصوص على وجهين الاول ان يكون بحسب الموضوعات
الجزئية كما بين الحيوان والانسان الثاني ما يكون بحسب الاعتبار لا الاجمة كما بين الحيوان وهو ماخوذ
جنسا طبيعيا وبينه وهو ماخوذ نوعا طبيعيا وما هو بين موضوع المهملة وموضوع
الجزئية المشهورة من قبيل الاول وما بين موضوعيهما وموضوع الطبيعية من قبيل الثاني فان موضوعهما
هو نفس الطبيعة من حيث هي لا بشرط شيء لا بملاحظة اللابشرطية وموضوع الطبيعية الطبيعة من حيث هي لا بشرط
شيء بملاحظة اللابشرطية قوله حيث قال في رفع الشك ان هذا الشك على قولهم اذا حمل شيء على شيء ثم حمل المحمول
على شيء آخر ثم حمل ذلك الشيء على آخر فذلك الحمل حمل يكون له طرفان ووسط فالاول حمل على الثالث
وذلك الحمل كالحيوان بتوسط الانسان على زيد وعمرو وعدد وذلك من المراد وحات بين
قوله على وجود في قولهم بان الاول على كل حال موجود في الثالث وحاصل الجواب ان
الحد الاوسط لم يتكرر فانه في الصغرى نفس الحيوان لا بشرط شيء مع قطع النظر عما سواه حتى عن كونه
لا بشرط وفي الكبرى طبيعة الحيوان لا بشرط شيء من حيث انه لا بشرط شيء بان يلاحظ كونه لا بشرط
والفرق بملاحظة الاطلاق في الثاني وعدم ملاحظته في الاول لا بالتقييد بالاطلاق وعدم
التقييد به وفي الاول لا يكون جنسا اذ الجنس لا بشرط شيء لا بشرط لا شيء وتوضيحه ان المحمول في قولك
الانسان او الفرس حيوان والموضوع في قولك الحيوان محمول على الانسان والفرس هو الحيوان
لا بشرط شيء ولا بشرط لا شيء الا ان المحمول لا بملاحظة الانفة لا بشرط شيء ولا بشرط لا شيء

تحقيق مصداق الجزئية

تنبيه

٢٠٨

ولا بشرط شيء والحيوان الموضوع بملاحظة لا بشرط شيء بل لا بشرط لا شيء ولا بشرط شيء فالاول اعم من
الثاني بحسب الاعتبار فانه يصدق على الاعتبارات الثلث والثاني لا يصدق الا على اعتبار واحد
وهو اعتبار لا بشرط شيء وربما يقرر الجواب بان كلية الكبرى شرط لانتاج الشكل الاول وهي
ههنا طبيعية لا كلية قوله الا ان التعارف اه ان خصص التعارف الجزئية والمهملة بالافراد
الحقيقية صح الحكم باستلزام الجزئية كما هو المشهور ولم يرد عليه النظر المذكور قوله يستلزم وجود
موضوعهما لم يقل يتوقف على وجود موضوعهما كما هو المشهور ليشمل الموجبة التي محمولها الوجود
ونحوه وتفصيل ما يتعلق به النظر الصحيح ان طبيعة الاتصاف يستلزم وجود الموصوف
والوصف مطلقا سواء كان الاستلزام على سبيل التوقف او لا على سبيل التوقف وسواء
كان الوجود خارجيا او ذهنيا وخصوص الاتصاف الخارجي يستلزم وجود الموصوف
في الخارج والاتصاف الذهني يستلزم وجوده في الذهن وخصوص الاتصاف الانضمامي
يستلزم وجود الموصوف في ظرف الاتصاف على سبيل التوقف ووجود الوصف فيه
لا على سبيل التوقف والاتصاف الانتزاعي وهو كون الموصوف بحيث يصح انتزاع
الوصف عنه يستلزم وجود الموصوف في ظرف الاتصاف لا على سبيل التوقف حتى انه
يصدق سلبه عن نفسه مثل ان ثبوت الشيء لنفسه ضروري وسلبه عنه ممتنع فهو على تقدير
تقومه بالجعل البسيط او موجود بالجعل المركب على خلاف القولين في الجعل قوله فيكون معنى تثبت
المعتبر في الخارجية ان يكون الموضوع موجودا في الخارج ويتفرع عليه ان يكون ظرف اتصافه
بالمحمول هو الخارج والا لكان المعدوم في ظرف متصفا بشيء في ذلك الظرف وهو خلاف
ما يشهد عليه الايجاب قوله كل ما لو وجد لكان ج هذا معنى التقدير وهو شامل للافراد
المحققة فاعتبارها مع المقدرة لئلا يتوهم تخصيص المقدرة المعدومة قوله الا انها
يشمل جميع اه اشارة الى ما ذهب اليه المحققون من ان الحكم في الحقيقية على الموضوع بحسب
وجوده مطلقا مع قطع النظر عن خصوص الوجود الخارجي والذهني والمحقق والمقدر ولا
انه يشمل من الحقيقية على تفسير المتاخرين فانه لا يشمل الا على الافراد الخارجية المحققة والمقدرة
وذلك يشمل جميع افراد الموضوع سواء كانت خارجية او ذهنية حقيقية او فرضية والتحقيق انه

تقسيم القضية الحملية الى الخارجية والذهنية والحقيقية بالنظر الى الموضوع من حيث الوجود
كما ان التقسيم الاول بالنظر الى الموضوع من حيث الذات فالحكم الحملي ان كان بحسب وجود
الموضوع في الخارج فالقضية خارجية وان كان بحسب الوجود في الذهن فالقضية ذهنية
وان كان بحسب وجوده مطلقا مع قطع النظر عن خصوصية الخارجية والذهنية والتحقيق
والفرض فالقضية حقيقية قوله واخذ امكان صدق الموضوع اه هذا لا يستلزم امكان
وجود الافراد بل اعم منه فان كل كلي يصدق على افراده سواء كانت ممكنة او ممتنعة
وان لا يكون افراده له قوله فهو بحسب هذا الاعتبار خير من هذا العموم والخصوص بحسب
الصدق وتناول كما بين الحيوان والانسان بل بحسب المفهوم والاعتبار كما بين المهية
لا بشرط شيء وبين المهية بشرط شيء وبشرط لا شيء فان الموضوع من حيث هو مطلق الوجود
لا الصدق على الموضوع من حيث الوجود الخارجي قوله ونسبه
الى الشيخ اه اشار الى انه ليس مذهب
الشيخ فانه يدل على ان الحكم في الحقيقية
على الافراد بالذات وعلى الطبافة
على جميع المواد لا على افرادها بالعرض
فيه تمت
ممم
مم
م

تم ... [illegible] ١٢٣٣ [illegible]

[illegible]

فرد

[illegible] عشق [illegible]

[illegible]

[illegible] یاران

[illegible]

فرد

سحر [illegible] باغ [illegible]

[illegible]

فرد

[illegible]

[illegible]

فرد

[illegible]

[illegible]

فرد

[illegible]

[illegible]